A 000 047 801 6
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY

6.50

#4.

6.50

10 Mark.

XR 46

R Grill Ening

DER

MYTHOS BEI DEN HEBRÄERN.

DER

MYTHOS BEI DEN HEBRÄERN

UND SEINE

GESCHICHTLICHE ENTWICKELUNG.

UNTERSUCHUNGEN

ZUR MYTHOLOGIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

VON

Dr. IGNAZ GOLDZIHER.

LEIPZIG:
F. A. BROCKHAUS.
—
1876.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

MEINEM THEUERN FREUNDE

Dr. MORITZ KÁRMÁN,

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK, SECRETÄR DES KÖNIGL. UNGAR. UNTERRICHTSRATHES,

ALS KLEINE GEGENGABE FÜR SO VIELE GEISTIGE ANREGUNG UND ERHEBUNG, DIE MIR DURCH SEINE FREUNDSCHAFT GEWORDEN,

IN TREUER LIEBE ZUGEEIGNET.

2096090

EINLEITUNG.

Die nachfolgenden Blätter erheben nicht den Anspruch, ein System der hebräischen Mythologie zu bieten. Wir haben gar vieles beiseite gelassen, was in einem solchen eine Stelle hätte finden müssen, und uns nur auf einen begrenzten Theil des nachweisbaren hebräischen Mythosmaterials beschränkt. Auch innerhalb des verarbeiteten Materials kam es uns nicht darauf an, die vorliegenden Erzählungen bis auf die kleinsten Momente der mythosforschenden Analyse zu unterziehen. Die Anwendung der sichern Resultate der allgemeinen Mythoswissenschaft auf ein bisher nach dieser Richtung hin zumeist verkanntes Gebiet konnte nicht ohne eine gewisse Selbstbeschränkung vollführt werden, und es war unsere nächste Aufgabe nur die, zu zeigen, dass sich der Semitismus im allgemeinen und das Hebräische im besondern den Consequenzen der auf psychologische und sprachwissenschaftliche Basis gegründeten Gesetze der Mythosforschung nicht entziehen müsse, dass sich vielmehr eine wissenschaftliche semitische Mythologie psychologisch und sprachwissenschaftlich aus dem Semitismus heraus construiren liesse.

Da es eben die starrsinnige Verfolgung der reichen Einzelheiten ist, welche den Mythosforscher sehr leicht und unbewusst auf das schlüpfrige Gebiet der Unwahrscheinlichkeiten lockt, darum haben wir es vorgezogen, erstlich uns

nur auf solches zu verbreiten, in Bezug worauf wir glaubten, Evidentes bieten zu können, dann auch hierin nur, sozusagen, die ersten Zellengebilde aufzudecken, aus welchen das spätere Wachsthum erfolgte, und die Analyse des weitern Inhalts und der Einzelmomente, welche die Vorstellung von den mythischen Gestalten ausfüllen, der Zukunft zu überlassen, in welcher diese Wissenschaft auch auf semitischem Gebiete bereits festern Fuss gefasst und gegen weniger Verdächtigung und Misverstehung anzukämpfen haben wird. Wir waren diese Beschränkung der Sache selbst schuldig, in deren Dienst wir uns, aufgemuntert durch liebevolle Freunde, zur Veröffentlichung der folgenden Blätter entschlossen. Der Verfasser bekennt sich in mythologischen Dingen zu der durch Ad. Kuhn und Max Müller auf arischem Gebiete begründeten Richtung; nur in einzelnen, freilich hin und wieder auch an die Grundsätze streifenden Punkten hat er sich erlauben müssen, mit den Meistern der modernen vergleichenden Mythoswissenschaft in Widerspruch zu gerathen. Man kann wol kühn behaupten, dass besonders durch M. Müller's literarische Bemühungen die vergleichende Mythologie und Religionswissenschaft zu jenen Kapiteln der menschlichen Erkenntnisse gehört, denen sich nicht nur gewisse wissenschaftliche Grenzgebiete nicht entschlagen dürfen, sondern welche mit der Forderung auftreten können, dass sie ein lebendiger Bestandtheil der sogenannten allgemeinen Bildung werden.[1] Diese Ueberzeugung möge manche Breite in der

[1] In England und Frankreich ist es sogar mit vielem Geschmack versucht worden, die Resultate der vergleichenden Mythologie in den Jugendunterricht einzuführen; dort durch Cox („A manual of mythology in the form of questions and answers" [London 1867]) und „Tales of ancient Greece" [London 1870]; hier durch Baudry und Delerot [Paris 1872]) — In neuester Zeit sind in einer trefflichen Jugendschrift des Engländers Edward Clodd, welche auch in deutscher Sprache erschienen ist („Die Kindheit der Welt. Ein einfacher Bericht über den Menschen in vorgeschichtlicher Zeit." [Bremen, Nordwestdeutscher Volksschriftenverlag]), die Resultate der vergleichenden Mythologie gleichfalls kurz aufgearbeitet worden.

Darstellung entschuldigen, deren wir uns mit Bewusstsein und Absicht schuldig gemacht haben. Wir haben nicht nur den Kreis der Fachgenossen im Auge gehabt, sondern ausser den Mythoskundigen auf arischem und sonstigem Gebiete noch jenen weitern Kreis von gebildeten Lesern, die es wohl interessiren wird, darüber Rechenschaft zu erhalten, wie sich die Resultate der vergleichenden Mythoswissenschaft in ihrer Anwendung auf Semitisches gestalten. Diese bitten wir aber andererseits um Entschuldigung, wenn es uns — besonders im fünften Kapitel — nicht immer gelingen wollte, so verständlich zu werden, wie wir es gern geworden wären. Das Semitische steht nun einmal dem Bewusstsein der Gebildeten noch immer entfernter als das Arische, das uns durch das Studium des classischen Alterthums von der Schule her mit seinen unwiderstehlichen Reizen umgarnt hat, um nimmer wieder aufzuhören die Richtung unseres Denkens und Handelns zu bestimmen. Darum haben wir auch, um vieles, was sonst unwahrscheinlich klänge, der Einsicht näher zu bringen, behufs Illustrirung einzelner Aufstellungen, zu fremden, theils nichtsemitischen Beispielen aus dem Alterthume, theils zu Beispielen aus modernen Dichtern unsere Zuflucht genommen. Aus den dichterischen Bildern wird so recht eigentlich der Reichthum und die Mannichfaltigkeit der mythischen Apperception des alten Menschen klar. Hin und wieder habe ich mir erlaubt auch auf Ungarisches Bezug zu nehmen, was um so natürlicher war, als ich dies Buch ursprünglich in meiner ungarischen Muttersprache zum Behufe akademischer Vorlesungen — eine Form, welche der geneigte Leser auch noch der vorliegenden Ausarbeitung anmerken wird — abfasste und dann selbst ins Deutsche übersetzte. Einzelne Partien der folgenden Abhandlungen sind auch bereits in anderm Zusammenhange, und mit besonderer Berücksichtigung der linguistischen Resultate in ungarischer Sprache erschienen, in dem 1. und 2. Hefte des XIII. Bandes des durch H. Paul Hunfalvy im Auftrage der Ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen „Nyelvtudo-

mányi Közlemények“ („Sprachwissenschaftliche Mittheilungen“).

Es lag uns natürlicherweise beim Heranziehen arischer Parallelen der Gedanke ganz und gar fern, als wäre das Hebräische, wo es eine auffallende Aehnlichkeit mit Arischem aufweist, eine Entlehnung aus letzterm, oder etwa, wie in neuester Zeit ein Gelehrter ausführen wollte, als wären die Hebräer selbst ursprünglich Arier, die nachher eine semitische Sprache übernommen und ihren arischen Gedankeninhalt beibehalten haben. Wir sind vielmehr von der Ueberzeugung ausgegangen, dass der Mythos etwas Allgemeines ist, dass man die Fähigkeit, ihn zu bilden, von vornherein keiner Rasse als solcher absprechen kann, und dass das Zusammentreffen der mythischen Anschauungen und Ausdrucksweisen aus der Gleichartigkeit des psychologischen Vorgangs resultirt, welcher bei allen Rassen die Grundlage des Mythosschaffens ist, und gerade diese Gleichartigkeit der mythischen Anschauungen kann deshalb auch Völkerpsychologen mit als Argument für die Thesis von der psychologischen Gleichartigkeit der Rassen dienen.[1] „Wo keine geschichtliche Uebertragung von Mythen nachweisbar ist“, sagt ganz gut Bastian[2], „muss die Gleichartigkeit auf das organische Wachsthumgesetz des Geistes zurückgeführt werden, der überall die entsprechenden Productionen hervortreiben wird, entsprechend und

[1] Diese psychologische Gleichartigkeit aller Menschenrassen ist von der Frage über monogenetische oder polygenetische Entstehung der Rassen unabhängig. Die psychologische Gleichartigkeit der Völkerrassen tritt besonders hervor, wenn wir die Individuen der einzelnen Rassen im kindlichen Alter betrachten und vergleichen, wo die Unterschiede noch nicht vorhanden sind, welche die Geschichte, welche Erziehung und Unterricht u. s. w. begründen (Frohschammer, „Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft“ [Wien 1868], S. 208). Wenn wir die Entwickelung der Menschheit im allgemeinen betrachten, so entspricht eben die Stufe des Mythosschaffens der Kindheitsstufe des Individuums.

[2] Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweise ihrer Veränderlichkeit (Berlin 1868), S. 78.

ähnlich, aber mannichfaltig nach dem Einflusse der Umgebung gewandelt.“ In unsern Museen erblicken wir dieselben primitiven Werkzeuge von Menschen der verschiedendensten Rassen auf derselben Culturstufe [1], ohne dass es jemand in den Sinn käme in diesem Falle an Entlehnungen zu denken; warum soll es uns befremden, wenn uns diese Erscheinung in der vergleichenden Mythologie entgegentritt?

Die Gleichförmigkeit der hebräischen Mythen mit denen von Völkern anderer Rassen, wird erst dann recht zur Thatsache, wenn wir die Methode der neuen Mythosforschung auf Semitisches anwenden. Aber auch ohne diese Methode hat seit alter Zeit die blosse Aussenseite der hebräischen Erzählungen die Aufmerksamkeit vieler Forscher angeregt und zuweilen Veranlassung zu den absonderlichsten Verirrungen gegeben, deren letzte Ausläufer noch in neuerer Zeit ihren Spuk treiben. Man hat natürlicherweise bald die Auskunft bei der Hand gehabt, griechische und ägyptische Erzählungen und „Götterlehren“ seien schlechte Uebersetzungen, „verblasste“ Versionen des Hebräischen, oder, wie man in neuerer Zeit vielfach beweisen wollte, das Aegyptische sei das Original, woraus alles andere erflossen. Besonders das 18. Jahrhundert war reich an schriftstellerischen Producten der ersten Art, nachdem in der vorangegangenen Zeit besonders Gerh. Joh. Voss, Huet [2], Bochart und einige andere darin vorgearbeitet hatten. Von G. Croesius erschien in Dortrecht 1704 das Buch: „Ὅμηρος Ἑβραιος *sive historia Hebraeorum ab Homero hebraic. nominibus ac sententiis conscripta in Odyssea et Iliade*“, und zwei Jahre später (1706) erschien von V. G. Herklitz in Leipzig „*Quod Hercules idem sit ac Josua*“. 1721 liefert Amsterdam ein Buch unter dem Titel: „*Parallela* τῆς χρονολογίας *et historiae sacrae*“ *etc.*, das sich dieselbe Aufgabe

[1] Tylor, Die Anfänge der Cultur, I, 6.

[2] Ueber diese beiden vgl. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, II, 8.

stellte, und 1730 erschien in Paris von Lauare in französischer Sprache ein zweibändiges Werk ähnlicher Tendenz, welches durch Johann Daniel Heyden auch ins Deutsche übersetzt wurde (Leipzig 1745).[1] Das Merkwüdigste war aber dem Ende des Jahrhunderts vorbehalten in dem Buche: „*Histoire véritable des temps fabuleux, ouvrage qui en dévoilant le vrai que les histoires fabuleuses ont travesti et altéré, sert à éclaircir les antiquités des peuples et surtout à venger l'histoire sainte*“ vom Abbé Guerin du Rocher. Die Originalausgabe dieses Werks ist mir nicht zugänglich, wol aber eine neuere Auflage, welche ein Verehrer des Verfassers, der Abbé Chapelle, in fünf Bänden (Paris und Besançon 1824) besorgte, wovon nur die ersten drei Bände das Originalwerk enthalten, welches im vierten und fünften durch den Herausgeber theils den Grundzügen nach kurz recapitulirt, theils gegen die polemischen Angriffe der Gegner vertheidigt wird, unter welch letztern besonders Voltaire, de la Harpe, de Guignes, du Voisin, Dinouart und Anquetil du Perron figuriren. Der Verfasser stellte sich die Aufgabe, den Nachweis zu liefern, wie die ganze alte Geschichte des ägyptischen Volks und anderer Völker nur die Wiederholung der biblischen Erzählungen ist. Was von Bothyris, Orpheus, Menes, Sesostris u. s. w. erzählt wird, sei nichts anderes als die biblische Geschichte von Abraham, Jakob, Lot, Noe u. a. m. Ja selbst die Stadt Theben in Aegypten wäre keine Stadt, sondern die Arche Noe's. Es charakterisirt in ganz eigenthümlicher Weise die Zeit, in welcher dies aufsehenerregende Werk erschien, wenn man die Wirkung in Betracht zieht, die es auf die zeitgenössische Gelehrsamkeit ausübte. Der Dr. Asselini, Vicar der pariser Diöcese, dem das Werk zur Censur anvertraut war (1779), erblickt darin eine Ehrenrettung der Bibel. Die Sorbonne eignete sich Guerin's Theoreme an und sie wurden dort Gegenstand von Promotionsthesen. Der König von Polen

[1] Fabricius, Bibliographia antiquaria (editio 3, von Paul Schaffhausen [Hamburg 1760]), p. 312.

las das Werk durch und entbot dem Verfasser seinen Gruss. Die französische Regierung selbst stipulirte dem Abbé eine jährliche Pension von 1200 Livres. Ein Recensent vergleicht die Guerin'schen Entdeckungen mit denen des Columbus und Newton, und ein poetischer Panegyricus sieht in denselben ein französisches Gegengewicht gegen die Ueberlegenheit, welche damals England durch naturwissenschaftliche Entdeckungen ersten Ranges auf dem Gebiete der Wissenschaft inne hatte. Er sagt:

Fière et docte Albion, qui dans un coin des mers
Prétends au première rang de la littérature
Pour avoir à vos yeux dévoilé l'Univers
Et le vrai plan de la nature;
De tes discours hautaines rabaisse enfin le ton
La France ta rivale va égaler ta gloire,
Ce que pour la physique a fait le grand Newton
Du Rocher l'a fait pour l'histoire.

Aber auch noch an der Schwelle der zweiten Hälfte unsers Jahrhunderts (1849) wurde der wissenschaftliche Beweis geführt, Livius habe die Bibel gelesen und die Beschreibung David's und seines Kampfes gegen den Philisterriesen der Erzählung von Titus Manlius Torquatus' Kampf mit dem Gallier zu Grunde gelegt. Zweiundzwanzig Aehnlichkeiten zwischen den beiderseitigen Erzählungen mussten für die Beweisführung herhalten [1], und die unwissenschaftliche Betrachtungsweise dieser Dinge hört bis in die neueste Zeit nicht auf, Ungeheuerlichkeiten zu Tage zu fördern.

Und wie alter Widersinn noch in jüngster Gegenwart durch encyklopädische Werke seinen Weg in das weiteste Lesepublikum hinaus findet, das sehen wir in einem jüngst in dritter Auflage erschienenen „Wörterbuch der Mythologie aller Völker", das in seiner erneuerten Gestalt mit einer rührenden Expectoration gegen die neuere Naturwissenschaft als Einleitung vors Publikum getreten ist. Da lesen wir unter Abraham: „Mehrere Gelehrte sind geneigt,

[1] Edward Wilton im „Journal of Sacred Literature" (1849), II, 374 fg.

diesen berühmten Patriarchen des jüdischen Volks entweder zum Gott Brahma selbst oder zu einem Brahmanen zu machen, welcher in dem Streite zwischen Schiwaiten und Brahma-Verehrern Indien verlassen musste. In der That ist vieles vorhanden, was auf eine solche Vermuthung führen könnte; im Sanskrit kommt für das Wort Erde Brahm, oft Abrahm vor. Sara hiess Abraham's Gattin und Frau, Sara (Saraswati) heisst Brahma's Gattin" u. s. w. Jedoch auch nach anderer Richtung hin wird bis in unsere Tage hinein gesündigt. Die Hebräer sollen ihren Mythos von der Fremde her entlehnt haben. Nicht nur bei Voltaire und seinen Zeit- und Gesinnungsgenossen begegnen wir dieser Annahme; erst vor kurzer Zeit konnten wir dieselbe in einem für die weiteste Oeffentlichkeit bestimmten Aufsatze eines gelehrten deutschen Forschers ausgedrückt finden: „Aber keine Nation", schreibt Sepp, „war so gewandt, sich geistig und materiell fremdes Eigenthum anzueignen wie die Hebräer. Was sagen wir dazu, dass der Sonnenstillstand im Geheiss Josua's zum Zweck, die Amalekiter bis zur Vernichtung schlagen zu können, geradeswegs aus Homer entlehnt ist, wo Ilias II, 412 die poetische Hyperbel Agamemnon in den Mund gelegt ist: «Nicht, o Zeus! lass sinken die Sonn'» u. s. w. . . . . Um es kurz zu sagen, hat der Volksheld Simson das Zwölftagewerk des lybischen Herakles aufgetragen erhalten, nur trägt er die Thorflügel, wie Sardon oder Melkart die Weltsäulen auf der Schulter." [1] Der Leser wird es mit uns als überflüssig betrachten, die sogenannte Entlehnungshypothese, wo sie die Originalität der ursprünglichsten mythologischen Vorstellungen bei einem bestimmten Volke angreift, noch heutigentags ernstlich widerlegen zu wollen. Aber der Aufgabe kann man sich auf keine Weise entschlagen, einen Erklärungsgrund für die mannichfachen Uebereinstimmungen zu finden, welche die auf allen Seiten als Ursprüngliches hervorgewachsenen Mythen von

[1] Augsburger Allg. Ztg. 1875, Nr. 169, S. 2657.

Völkern der verschiedenartigsten Rassen aufweisen. Angesichts der neuen Methode der Mythosforschung wird diese Aufgabe eine doppelt dringende, denn die Uebereinstimmungen erscheinen in überraschenderer Gestalt und gewinnen einen um vieles erweiterten Spielraum, wenn die Mythen mit dem Lichte dieser neuen Methode und unter dem sprachwissenschaftlichem Gesichtspunkte analytisch betrachtet werden. Die Identität wird erst so in psychologischer Beziehung bedeutsam. Sie kann auch unserer Ansicht nach nur dann ihren Erklärungsgrund finden, wenn wir das Vorurtheil, es gäbe unmythologische Rassen oder wenigstens eine Rasse, die keinen Mythos bilden kann —, die semitische nämlich —, von uns werfen. Ist der Mythos, psychologisch genommen, eine nothwendige Form des menschlichen Geisteslebens auf einer bestimmten Entwickelungsstufe, so wird das Geistesleben jedes Individuums und jedes Volks oder jeder Rasse durch diese Form hindurchgehen müssen. „Unsere moderne Forschung", constatirt Tylor, „neigt mehr und mehr zu dem Schlusse, dass wenn ein Gesetz irgendwo gilt, es überall gilt"[1]; auf unsern Fall angewendet: ist die Mythenbildung auf einer gewissen Entwickelungsstufe ein Naturgesetz der Psyche, so wird sie überall nothwendig zu finden sein, wo sich Anfänge geistigen Lebens finden, man müsste denn auch in psychologischer Beziehung von pathologischen Rassen oder Völkerstämmen[2] reden und die ganze semitische Rasse mit ihrer angeblichen Unfähigkeit, Mythen zu entwickeln, eine solche pathologische Rasse nennen, was denn doch gewissermaassen bedenklich klänge. Freilich spricht man vielfach in ethnologischen Werken von Völkern ohne alle Spur von Mythos. Doch vergessen wir ja nicht, dass diese Berichterstatter erstens unter Mythologie nur solche complicirte Erzählungen und Fabeln verstehen, welche nach unserer Auffassung bereits fortge-

[1] Die Anfänge der Cultur, I, 29.

[2] Vgl. Virchow in dem Monatsbericht der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften (Berlin 1875), Januarheft, S. 11.

schrittenere Stadien der Mythosentwickelung repräsentiren; zweitens dass sie Mythologie mit heidnischer Religionsanschauung identificiren und Religionslosigkeit oder Atheismus mit Mythenlosigkeit verwechseln. „Nach verbürgten Berichten", sagt z. B. Lubbock (nach Sibree), „besitzen die Madagassen nichts, was man mit dem Namen Mythologie bezeichnen könnte; sie haben keine einzige Sage", wird erklärend hinzugesetzt, „von Göttern und Göttinnen" [1], was aber noch immer nicht ihre Mythoslosigkeit beweist.

Es verlohnte sich der Mühe in dieser Beziehung, einen durch Schelling angeregten Gedanken an der Hand der seitdem fortgeschrittenen völkerpsychologischen Erkenntnisse weiter zu verfolgen. Nach Schelling [2] wird ein Volk zu einem solchen erst durch die Gemeinschaft des Bewusstseins zwischen den Individuen, und diese Gemeinschaft hat ihren Grund in einer gemeinschaftlichen Weltansicht und diese wieder in seiner Mythologie. Nach Schelling könne Mythoslosigkeit demnach nur in Menschheitskreisen gefunden werden, wo dieses Volksthum sich noch nicht gebildet und jene Gemeinschaft sich nicht heraus entwickelt hat. „Als unmöglich erscheint aber", nach Schelling, „weil es undenkbar ist, dass ein Volk sei ohne Mythologie." Verhalte sich jedoch die Frage in Bezug auf die sogenannten Naturvölker wie immer, von den semitischen Hebräern kann einmal im Sinne der neuern Wissenschaft die alte These von ihrer Unfähigkeit zum Mythos auf keine Weise aufrecht erhalten werden.

Diese Ueberzeugung leitete uns, indem wir von vornherein die Nothwendigkeit dessen postulirten, dass das hebräische Mythosmaterial der psychologischen und sprachwissenschaftlichen Analyse unterzogen werden müsse, welche uns so-

---

[1] Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts u. s. w., übersetzt von A. Passow (Jena 1875), S. 285.

[2] Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 62 u. 63. Dies ist der Gedanke, auf welchen M. Müller, „Introduction", S. 145, nach den berliner Vorlesungen des Philosophen Bezug nimmt.

viel klare Einsicht in die Betrachtung der Anfänge des indogermanischen Geisteslebens brachte.

Wir haben es uns nicht verhehlt, dass die Anerkennung der Berechtigung dieser Methode für semitische Dinge mannichfachen Bekämpfungen ausgesetzt sein dürfte. Denn selbst auf indo-germanischem Gebiete erfreuen sich die Resultate, welche die Kuhn-Müller'sche Schule zu Tage förderte, nicht jener allgemeinen Anerkennung, welche man so soliden Untersuchungen entgegenbringen sollte, die von Tag zu Tag auf immer breitere Basis (Cox, de Gubernatis) gegründet werden. Sowol in Deutschland als auch in England hat diese Richtung ihre namhaften Gegner. Ganz abgesehen von Julius Braun, welcher in seiner „Naturgeschichte der Sage" den soliden Unterbau der vergleichenden Mythologie dadurch zu unterwühlen glaubte, dass er die Consequenzen seiner kunsthistorischen Theorie und der Röthe'schen Annahmen auch auf das Gebiet der Mythologie ausdehnte und sich nach Aegypten wandte, um von dorther den Grundstein zum Aufbau einer Mythoswissenschaft zu holen — ein Versuch, der besonders in etymologischen Dingen von vielem Unglück zu erzählen weiss —, sträuben sich manche vortreffliche Vertreter der classischen Literaturstudien gegen die Resultate der vergleichenden Mythoswissenschaft. Ich erwähne unter denselben z. B. K. Lehrs [1]; ebenso hat erst jüngst auch der neueste deutsche Bearbeiter des Hesiod der neuern Mythoswissenschaft den Vorwurf gemacht, dass sie die historische und philologische Kritik negire und jede Stelle eines Schriftstellers benützt, sowie sie in die Theorie hineinpasst, ohne Rücksicht auf ihren Werth und ihre Echtheit [2]; und unter den englischen Gelehrten ist es kein kleinerer als Fergusson, von dem wir

[1] S. dessen Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen (2. Aufl.; Leipzig 1875), besonders S. 272 fg.

[2] Flach, Das System der Hesiod. Kosmogonie (Leipzig 1874); vgl. Literar. Centralblatt (1875), Nr. 7.

folgende Aeusserung lesen können: „*So far as I am capable to understanding it, it appears to me, that the ancient Solar myth of Messrs. Max Müller and Cox is very like mere modern moonshine.*“ [1] Die sogenannte „Solartheory“ ist demnach auf dem Gebiete selbst, auf welchem sie entstanden und am festesten begründet ist, bei weitem nicht unangefochten anerkannt; aber es kann den Anhängern der Müller'schen Schule zum Troste gereichen, dass die Vorwürfe, die man ihr macht, nur denen gelten können, welche übergrossen Eifer mit dieser Theorie getrieben, indem, wie Tylor sagt, keine Allegorie, kein Ammenreim sicher ist vor den Deuteleien eines fanatischen mythologischen Theoretikers. [2] „Much-abused“ ist ein richtiges Epitheton, das ein gelehrter englischer Assyriologe und selbst Freund der Solar theory von derselben gebraucht. [3] Wenn also auf arischem Gebiete die Berechtigung der neuern Methode keine unangefochtene ist, wie erst auf semitischem und besonders hebräischem Gebiete, wo noch weit und breit das Vorurtheil der Mythenlosigkeit der Rasse, beziehungsweise des Volksstamms vorherrscht? Wir glauben uns aber des Misbrauchs und der Phantasterei in diesen Studien unschuldig erhalten zu haben, und bestrebten uns allem geradezu aus dem Wege zu gehen, das auf arischem Gebiete das Mistrauen der Mistrauenden erweckte, indem wir, wie wir schon eingangs betont, kein Gewicht darauf legten, gleich jetzt das ganze Mythosmaterial seiner ganzen Ausdehnung nach zu bewältigen. Es kommt in diesen Dingen für den Anfang nicht so sehr auf die Klarlegung aller kleinen Specialitäten, als hauptsächlich auf die Lösung der in Betracht kommenden allgemeinen Fragen im grossen Ganzen und auf die Präcisirung einer richtigen Methode der Untersuchung an, und was wir vorgebracht, das wollen

---

[1] Rude stone monument in all countries, p. 32. note 2,

[2] Die Anfänge der Cultur, I, 314.

[3] Sayce in der Academy (1875), p. 586.

wir nur als Beispielsammlung für die Anwendung der Methode gelten lassen.

Der Leser wird bemerken, dass wir den Begriff des Mythos enger gefasst haben als dies gewöhnlich üblich ist. Wir glaubten ihn von dem Begriff der Religion streng auseinander halten zu müssen, vornehmlich aber die kosmogonische und ethische Frage (Entstehung des Bösen) aus dem Begriffskreis der ursprünglichen Mythologie auszuschliessen. Dies letztere war besonders in Bezug auf den hebräischen Mythos geboten, da, wie ich auch davon im letzten Kapitel rede, die Lösung dieser Fragen bei den Hebräern ein Product der spätern Culturperiode und auf fremde Anregung hin entstanden ist. Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen der Anschauung des alten Mythos von der Entstehung der Natur und jenem spätern kosmogonischen System. Solange das Mythische, wenn auch umgewandelt, noch im Bewusstsein fortlebt, wird in einer zu kosmogonischen Speculationen genug reifen Zeit die Kosmogonie eine Entwickelungsstufe des alten Mythos. Sobald aber der Mythos völlig aus dem Bewusstsein geschwunden ist, bietet sich dieser von selbst zur Aufnahme fremder kosmogonischen Ideen dar, die es dann in den Rahmen des religiösen Denkens hineinfügt und den religiösen Anschauungen accomodirt. Dies letztere war bei den Hebräern der Fall, und es ist darum leicht begreiflich, dass wir die Kosmogonie der Genesis, welche noch obendrein allem Anscheine nach eher als rein schriftstellerisches Product denn als wie aus dem Volksgeiste entsprungene Anschauung über den Ursprung der Dinge zu betrachten ist, nicht als hebräisches Mythosmaterial behandelten.

Es schien uns angemessen, einige Kapitel der Darstellung zu widmen, wie wir uns den Entwickelungsgang der Urmythen vorstellen, bis sie die Gestaltung erhalten haben, in welcher sie in der Literatur vorliegen. Die mythologische Frage ist von der literarhistorischen zwar ganz und gar verschieden, und diese beiden Fragen stehen nur in sehr entferntem Zusammenhange. Die Aufgabe, die sich die

nachfolgenden Blätter stellten, hat eigentlich dort ihr Ende erreicht, wo die Literaturgeschichte des Kanons die ihrige anhebt, und sehr gern hätten wir uns von der literarhistorischen Frage, die lange noch nicht als abgeschlossen zu betrachten ist, fern gehalten. Wir brauchen nicht auseinanderzusetzen, dass uns die Möglichkeit dieser gänzlichen Fernhaltung abgeschnitten war, sobald wir den weitern Entwickelungsgang des Mythos zu schildern mit in unsere Aufgabe einbezogen. Wir sind in manchen Punkten von den gangbaren Ansichten abgewichen, ohne uns darauf einlassen zu können, diese Abweichungen so eingehend und pragmatisch zu begründen, wie das sonst billige Sitte ist und wie dies der Ernst und die Tragweite des Gegenstandes erheischt hätte und auf alle anregenden und bahnbrechenden Schriften Bezug zu nehmen, welche besonders Deutschland und Holland in Betreff der in Betracht kommenden Fragen geliefert hat; und zwar darum nicht, weil dieser für den Gegenstand unserer Schrift nebensächliche Punkt eine besondere monographische Behandlung erforderte, die jetzt nicht in unserer Absicht liegen konnte, ebenso wie es wieder andererseits unmöglich war, diese Fragen ganz beiseite zu lassen. In den Hauptsachen sind wir in Betreff der Pentateuchfrage von den Grundanschauungen Graf's ausgegangen, welche anfangs ausschliesslich in dem gelehrten leidener Professor Kuenen ihren Vertreter fanden, doch in neuester Zeit auch in England [1] und Deutschland, hier besonders in den Werken von Kayser (Strassburg 1874) und Duhm (Bonn 1875), ernste Förderer gefunden haben. [2] Dennoch ist der Abschnitt über das Jahvethum und den Prophetismus weitläufiger ausgefallen als es symmetrische Rücksichten erlaubt hätten. Der Verfasser muss jedoch gestehen, dass er dieser Partie der Religionsgeschichte mit seinem eigenen subjectiven Mitgefühle als Bekenner zu nahe steht, als das es ihm möglich gewesen wäre, einmal

[1] The Academy (1875), Nr. 184, p. 496.

[2] Vgl. Literar. Centralblatt (1875), Nr. 49, S. 157.

vor dieselbe gestellt, der Feder jene Zurückhaltung aufzuerlegen, welche vielleicht im Interesse des Gleichmaasses erwünscht gewesen wäre. Alles dies veranlasst mich, besonders in Bezug auf den zweiten, wenn ich sagen darf, historischen Theil, auf die gütige Nachsicht der Leser und Beurtheiler zu rechnen.

Es erübrigt noch, einige Worte über Vorarbeiten zu sagen. Man hat auch früher manches über hebräischen Mythos geschrieben; doch bedarf es nicht der besondern Hervorhebung, dass Nork's confuse Schriften, wie die „Biblische Mythologie des Alten und Neuen Testaments" (2 Bde., Stuttgart 1842), oder desselben „Etymologisch-symbolisch-mythologisches Realwörterbuch für Bibelforscher, Archäologen und bildende Künstler" (4 Bde., Stuttgart 1843—45) und desselben Verfassers andere Bücher und ähnliche Versuche [1], welche mehr dazu beigetragen haben die Creuzer'sche Schule zu discreditiren als ihr dauernd Anhänger zu werben, nicht dazu angethan sind, als mehr denn vorübergehende Verirrungen betrachtet zu werden. Ernster zwar und würdiger ist Braun's „Naturgeschichte der Sage. Rückführung aller religiösen Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel" (München 1864—65, 2 Bde.) gehalten, aber sie trat gleichsam als Anachronismus in die Welt, auf eine antiquirte Theorie bauend und mit ihren etymologischen Identificirungen und Ableitungen nicht glücklicher als Nork's Schriften. Kein Zweig der geschichtlichen und Culturwissenschaften kann, glauben wir, zu fördernden Resultaten gelangen, wenn als Axiom folgender Satz hingestellt wird: „Grundgesetz der menschlichen Geistesnatur ist es, nie etwas zu erfinden, solange man copiren kann", der Ausgangspunkt der Braun'schen Studien. Ebenso schwer fiele es, sich heute noch

[1] Es ist uns nicht gelungen in Schwenk's im Jahre 1849 erschienene „Mythologie der Semiten" Einsicht zu nehmen; die Verurtheilung von seiten Bunsen's („Aegyptens Stelle", fünfter Halbband, S. 37) machte dessen Erlangung nicht begehrenswerth.

mit der Methode zu befreunden, welche Buttmann in Bezug auf hebräische Mythologie befolgt.

Vom Standpunkte der frühern Anschauungen über das Verhältniss des Mythos zur Sage und mehr von exegetischen Gesichtspunkten ausgehend, sind kleinere Excurse der Bibelerklärer und Historiker, unter welchen besonders zu nennen sind Ewald's diesbezüglicher Abschnitt in dem ersten Bande seiner „Geschichte des Volks Israel", Tuch's kurze Abhandlung „Sage und Mythos" in der allgemeinen Einleitung zu seinem Genesiscommentar, sowie mehrere Arbeiten des unermüdlichen Nöldeke in seinen „Untersuchungen" und anderwärts. Es ist leicht begreiflich, dass diese in jedem Sinne denkwürdigen und bleibenden Leistungen jene Grundfragen nicht in ihren Bereich einbeziehen konnten, welche erst durch die Kuhn-Müller'schen Forschungen der mythologischen Untersuchung ein weiteres Ziel steckten. Zu allererst war es der um die psychologische Vertiefung der neuesten Richtung der Mythologie vielverdiente Steinthal, dem das Verdienst zuerkannt werden muss, die vergleichende Mythoswissenschaft für Hebräisches fruchtbar gemacht zu haben. Die im zweiten Bande seiner „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" enthaltenen Abhandlungen über die Prometheus-Sage und die Simson-Sage zeigten zu allererst und im grössern Zusammenhange, wie sich die hebräischen Sagenstoffe der mythologischen Analyse darbieten. Wir bitten zugleich bei dieser Gelegenheit den Leser, diese bahnbrechenden Abhandlungen Steinthal's zur Ergänzung des in unserer Schrift unerörtert gebliebenen Materials gefälligst nachlesen zu wollen, da wir es als überflüssige Wiederholung betrachtet haben, das in demselben genugsam Erörterte in unsere Schrift nochmals hineinzuarbeiten. Steinthal ist also als Begründer der wissenschaftlichen Mythologie auf hebräischem Gebiete zu betrachten, und er hat in neuester Zeit in einem kurzen Aufsatze wieder einige anregende Andeutungen für diese Materie geboten, namentlich wieder einmal die Mythosbildungsfähigkeit der semitischen Rasse

vertheidigt [1], und es kann nur zu bedauern sein, dass die Anfänge, welche Steinthal in dieser Wissenschaft machte, durch mehr als anderthalb Jahrzehnte ohne Nachfolger blieben. [2] Beide Abhandlungen Steinthal's boten die allernächste Anregung zur Ausarbeitung dieser Schrift, und es konnten mich hierin die Worte des geistvollen Italieners Angelo de Gubernatis nur bestärken, der in seiner „Zoological Mythology" (welches Buch gerade zur Zeit erschien, als in mir der Vorsatz reifte, diese ursprünglich als Vorlesungen gearbeitete Studienreihe zusammenzuarbeiten) den Gegenstand dieser Untersuchungen in begeisterten Worten als das nächste Problem der vergleichenden Mythoswissenschaft bezeichnet. [3] Die Worte, in welchen der gelehrte italienische Professor die Beschäftigung mit dem hebräischen Mythos im Sinne der neuen Methode empfiehlt, scheinen uns in jeder Beziehung denkwürdig. Es ist unsere heilige Ueberzeugung, dass es nicht nur das wissenschaftliche Interesse gebietet, diesen Studien eine ihnen gebührende Stelle in der gelehrten Literatur zu erringen, sondern dass dies in hervorragender Weise auch Bedeutung für das religiöse Leben der Gegenwart hat. Denn jeder, dem der wahre Begriff der Religion aufgegangen ist, wird in solchen Studien eine Stufe des Fortschritts zu dem höchsten Religionsideale begrüssen müssen, zu dem reinen, durch nichts Grobes und Heidnisches getrübten Monotheismus, der sich nicht von Erzählungen und Stammestraditionen abhängig macht, sondern in dem Aufschwunge zu dem einen lebendigen Urquell aller Wahrheit und Sittlichkeit seinen Mittelpunkt

[1] Der Semitismus (Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft [1875], VIII, 339—50).

[2] Es wäre unrecht, wenn wir hier nicht den holländischen Gelehrten Tiele als einen Arbeiter auf diesem Gebiete nennen würden; er hat in seiner „Vergleichenden Geschichte der ägyptischen und mesopotamischen Religionen" hin und wieder Erklärungen hebräischer Mythen eingeflochten, und wir haben darauf am betreffenden Orte Bezug genommen.

[3] Die Thiere in der indo-germanischen Mythologie, S. 655; vgl. seine „Rivista Europea" (Jahrg. VI), II, 587.

und sein ausschliessliches Lebenselement und den Anstoss zu rastloser Forschung und Selbstvervollkommnung findet, und wir sind davon durchdrungen, dass jeder Schritt, den wir in der richtigen Erkenntniss des Mythischen thun, uns jenem Mittelpunkt näher bringt. Die Vermengung von Mythischem mit Religiösem macht das religiöse Leben centrifugal; es ist die Aufgabe des Fortschritts auf diesem Gebiete eine centripetale Tendenz zu kräftigen.[1] Die Erkenntniss dieses Verhältnisses des reinen Monotheismus zu dem urgeschichtlichen Theile des biblischen Schriftthums ist nicht von heute und gestern; der idealste Vertreter des hebräischen Monotheismus, in dem der Jahvismus als harmonische Weltanschauung seine höchste Blüte erreichte, hat dieses Verhältniss bereits klar genug ausgesprochen (Jesaias LXIII, 17, vgl. unten S. 277).

Sowie aber einerseits durch die hebräische Mythosforschung für das religiöse Denken die Antriebe zum Fortschritt nach der Richtung des von allen Schlacken gereinigten Monotheismus hin gegeben sind, so wird auch andererseits durch die Anwendung der Methode, welche der neueste Stand der vergleichenden Mythologie für die hebräischen Sagen bietet, eine ernstere Auffassung der alten biblischen Sagen angebahnt. Niemand wird es leugnen können, dass nicht wenig Frivolität in der Anschauung steckt, man hätte jene Sagen in einer gewissen Zeit, gleichviel ob *bona* oder *mala fide*, ersonnen, geleitet durch irgendein Interesse oder bestimmt durch irgendeine Tendenz; sowie nicht minder, dass es wenig Befriedigung gewährt, wenn man hört, diese Sagen seien zwar nicht ersonnen, sondern natürlich entstanden, jedoch ohne auf die Frage: wie so? Antwort geben zu können. Die moderne vergleichende Mythoswissenschaft hat die Lehrer unsers Geschlechts von dem Verdachte der Mystification und des tendenziösen Betrugs rein gewaschen.

[1] Ich erinnere diesbezüglich an die schönen Worte Steinthal's in seiner Vorlesung „Mythos und Religion", S. 28 (Virchow's und Holtzendorff's Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, V. Bd., 97. Heft.)

Die Entstehung der Sagen ist zu allererst für ein so hohes Alterthum gerettet, wie sie denselben selbst die allerorthodoxeste Apologetik nicht anweisen konnte; wir können sie erst jetzt als spontane Thaten des menschlichen Geistes erkennen und würdigen lernen; wir erkennen sie als entstanden durch denselben psychologischen Vorgang, dem wir auch die Sprache verdanken, wie letztere φύσει nicht θέσει, als die allerälteste Kundgebung der menschlichen Geistesthätigkeit an der Schwelle der Entwickelungsgeschichte des Geistes aus demselben hervorbrechend, sich dann später mit Herausbildung höherer Culturverhältnisse wieder ganz spontan, durch völkerpsychologische Vorgänge und beileibe nicht durch feine Spitzfindigkeit und weltkluge Geriebenheit bestimmter leitender Klassen, umbildend und entwickelnd.

Im vorigen Jahre hat Herr Dr. Martin Schultze eine „Mythologie der Ebräer in ihrem Zusammenhange mit den Mythologien der Indogermanen und der Aegypter" als demnächst erscheinend angekündigt. Die Methode, die der Verfasser in einer vorläufig gelieferten Probe befolgte [1], war nicht der Art, dass wir uns deshalb veranlasst sehen sollten, von der Publication unsers Schriftchens abzustehen und die Schultze'sche Mythologie abzuwarten, obwol der Verfasser ein System zu liefern verspricht, was in unserer Absicht nicht lag. [2] Das Manuscript war schon in Händen des Herrn Verlegers, als die Blätter das gelehrte Buch des Herrn Dr. Grill, „Die Erzväter der Menschheit. Ein Beitrag zur Grundlegung einer hebräischen Alterthumswissenschaft" (Leipzig, Fues' Verlag, 1875), als erschienen ankündigten, und der Druck war bereits über die ersten zehn Bogen hinaus fortgeschritten, als wir einer Anzeige des Buchs in der „Jenaer Literaturzeitung" entnehmen konnten, in wie naher Beziehung das Grill'sche Werk zu dem Gegenstande unserer Schrift steht, denn der Titel allein konnte

[1] Ausland (1874), S. 961 fg., 1001 fg.

[2] Soeben nach Abschluss dieser Einleitung ist das oben erwähnte Buch erschienen (Nordhausen 1876).

uns nichts Mythologisches ahnen lassen. Es wäre zu viel gewagt, uns mit einem so reichen Buche wie das Grill'sche in einigen Zeilen auseinandersetzen zu wollen, und es freut uns, Herrn Grill, der, von der Unmöglichkeit einer semitischen Mythologie ausgehend, die Ansicht zu begründen sucht, der hebräische Mythos sei der Mythos eines indogermanischen Volks, die Hebräer seien Indo-Germanen gewesen, und die mythologischen Eigennamen der Hebräer können nur aus dem Sanskrit eine Etymologie finden, auf Seite 30 und auf das fünfte Kapitel unserer Schrift verweisen zu können, um die Ueberzeugung zu holen, dass wol nicht gewagte etymologische Sprünge und die willkürliche Anwendung phonologischer Transformationsgesetze dazu gehören, um die mythologischen Gestalten des Hebräischen und ihre Benennungen aus dem Semitismus selbst zu erklären. Allerdings muss zugestanden werden, dass in manchen Fällen — doch diese bilden die Minderzahl des Materials — die Bildung der Eigennamen in der Mythologie nicht ganz der grammatischen Analogie conform ist. Wir setzen diese Erscheinung auf Rechnung jener Eigenthümlichkeit der semitischen Sprachen, dass in denselben das zum Eigennamen gewordene Appellativum häufig ein besonderes, von der Substantivbildung des ursprünglichen Appellativwortes einigermaassen verschiedenes Gepräge annimmt, „al-ʿadl li-l-ʿalamîjjâ“, wie die arabischen Grammatiker sagen [1]. Cruces werden immer bleiben. Kann man etwa heute schon für jedes *nomen proprium* der griechischen Mythologie ein entsprechendes Etymon aufweisen, und sollen wir deswegen das Griechische in solchen Fällen aus Semitischem erklären, wenn uns die Versuchung nahe liegt, wie es unsere gelehrten Altvordern gethan? [2] Denn der Trans-

[1] Ibn Jaʿîsh's Commentar zum Mufass al, S. 74 (der durch meinen Freund Herrn Dr. Jahn in Berlin besorgten und eben jetzt unter der Presse befindlichen Ausgabe). — Vgl. Fables de Loqman le Sage (éd. Derenburg), Indroduction, p. 7.

[2] Ich verweise diesbezüglich auf v. Gutschmid's treffliche Beurtheilung

formationsvorgang fände sich hinterdrein immerhin leicht; die Etymologie soll ja eine Wissenschaft sein, wo die Consonanten wenig, die Vocale gar nichts dreinzureden haben! Schade ist es allerdings, so semitisch klingende und ohne jedes Transformationsgesetz als solche erkennbare Namen wie Jifâch, Nô'ach, Debhôrâ aus dem Semitismus hinausklügeln zu wollen, ja selbst das hebräische Gepräge eines Wortes, wie Jehôshûʿa, welches übrigens nicht mythisch genannt werden kann, und in welches der Jahvismus das ursprüngliche Hôshêʿa veränderte, durch sanskritische Reagentien aufzulösen und aus dem „Er hat geholfen" oder „erweitert" (den Besitz des Volks), d. h. dem Helfer, dem Erweiterer, einen „Himmelhund" zu formen.[1] Pinechas ist allerdings ein Wort, das den Etymologen zur Verzweiflung treiben könnte. Viel mehr innere Wahrscheinlichkeit bietet aber die ägyptische Erklärung Lauth's[2] als die sanskritische Gewaltthat Grill's, da doch einmal die ägyptischen *nomina propria* aus dem Alten Testament nicht fortgeleugnet werden können und in der Geschichte ihren realen Existenzgrund finden. Wozu nun in der Ferne eines erträumten urgeschichtlichen Zusammenhangs mit den Indo-Germanen schweifen?

Wird einmal auch die arabische Sagentradition einer etymologischen Bearbeitung unterzogen werden, so wird es sich zeigen, wie fern der Semitismus der vollständigen Mythenlosigkeit steht. In einzelnen Fällen haben wir im Laufe unserer Arbeit die Gelegenheit ergriffen, dies in Bezug auf die arabische Sagentradition nachzuweisen (z. B.

---

von Bunsen's Versuch, Athene semitisch zu erklären, in seinen „Beiträgen zur Geschichte des alten Orients" (Leipzig 1858), S. 46.

[1] Mit Recht betont Stade („Morgenländische Forschungen", S. 232) den gut hebräischen Charakter der in der hebräischen Sage vorkommenden Namen selbst gegen die fälschliche Annahme des ursprünglichen aramäischen Charakters des hebräischen Volks.

[2] Zeitschr. D. M. G. (1871), XXV, 139; vgl. Lepsius, Einleitung zur Chronologie der alten Aegypter, I, 326.

S. 209 fg.). In andern Fällen bedarf es gar keines Zurückgehens auf die etymologische Bedeutung der vorkommenden Eigennamen, um echt arabische Mythen zu erkennen. Beispiele liefern besonders die Sagen von den Gestirnen. „Die alten Araber sagen", berichtet uns al-Mejdânî, „dass das Gestirn al-Dabarân um das Plejadengestirn freite; jenes wollte aber nichts von dem Freier wissen, wendete sich hartnäckig von ihm ab und sagte zum Mond: Was soll ich mit jenem armen Teufel, der gar kein Vermögen hat, beginnen? Da versammelte al-Dabarân seine Ḳilâṣ (ebenfalls Gestirnname in der Umgebung al-Dabarân's) und setzte sich dadurch in den Besitz eines Vermögens. Fortwährend folgt er nun dem Plejadengestirn, die Ḳilâṣ als Morgengabe vor sich hertreibend." [1] „Das Gestirn des Steinbocks tödtete den Bären (naʿsh), darum kreisen die Töchter des letztern (binât naʿsh) um jenen, Rache suchend für ihren getödteten Vater." „Suhejl versetzte dem weiblichen Stern al-Gauzâ einen Stoss, diese versetzte ihm gleichfalls einen Stoss und warf ihn dahin, wo er sich jetzt befindet; darauf nahm jener ein Schwert und zerstückelte seine Feindin." „Der südliche Sirius (al-Shiʿra al-jamânijjâ) wandelte mit seiner Schwester (al-Shiʿra al-shâmijjâ), dem nördlichen Sirius; später trennte sich letztere und überschritt die Milchstrasse, woher ihr Name (al-Shiʿra-al-ʿabûr). Als die Schwester dies sah, begann sie ob der Trennung zu weinen, sodass sie triefäugig wurde; darum wird sie die Triefäugige (al-gumejṣâ) genannt." [2] Auf die Existenz ähnlicher hebräischer Mythen lassen auch die Gestirnnamen im Hiob-Buche XXXVIII, 31 fg. schliessen, namentlich der an den Himmel gefesselte Thor (Orion) ḳesîl. [3] Haben wir hier nicht

---

[1] Vgl. Ibn Jaʿîsh's Commentar zum Mufaṣṣal des Zamachsharî, S. 47, wo der Name des Gestirns al-ʿAjjûḳ (aurigae = der Hindernde) mit in diese Sage einbezogen wird. Dieses Gestirn verhindert nämlich al-Dabarân die Geliebte zu erreichen.

[2] al-Mejdânî, Magmaʿ al-amṯâl (Bûlâḳer-Ausg.), II, 209.

[3] Vgl. Nöldecke in Schenkel's Bibellexikon (2. Aufl.), IV, 370.

echte nomadische Mythen vor uns, entstanden durch die Betrachtung der Sternbilder und ihres Verhältnisses zueinander?

Zum Schluss will ich noch meinem lieben Freunde Dr. Wilhelm Bacher meinen Dank für die Mühe aussprechen, welcher er sich bei der Correctur der Druckbogen dieser Arbeit (bis Bogen 20) unterzogen hat, und für die Aufopferung so vieler Zeit, die er durch diese Mühewaltung seinen eigenen wissenschaftlichen Arbeiten zu entziehen nicht gescheut hat. Die stehengebliebenen Fehler, die allesammt dem Verfasser zur Last fallen, wird der kundige Leser leicht bemerken und verbessern. S. 30 ist mehrmals anstatt Shkhem zu schreiben Shekhem; S. 135, Anmerk. 3, Z. 2 statt âbhô zu lesen: eshkôn, und ebendaselbst Z. 3 vor bâ das Aequationszeichen = einzuschalten; S. 160, Z. 15 lies ba'al statt ba'a; in der Anführung des dichterischen Werks des Abu-l-'Alâ ist in den Anmerkungen einigemal Sikṭ statt Saḳṭ al-zand stehen geblieben; auch das häufige Ja'ḳôbh statt Ja'aḳôbh und Âbhrâm für Abhrâm mit kurzem *a* im Anlaut gehört unter diese Versehen; ebenso S. 193, Z. 27 Âchâbh statt Ach'âbh. Das System, das ich in der Transscription befolgte, ist den Hauptsachen nach das in der Zeitschr. D. M. G. durchgeführte; nur arabisch dschim und schin habe ich zur Vermeidung der vielen Striche oberhalb der Buchstaben mit g (nach ägyptischer Aussprache) und sh wiedergegeben. Einige Inconsequenzen in der Umschreibung waren in einem für ein grösseres Publikum bestimmten Buche fast unvermeidlich. Dem ist auch zuzuschreiben, dass ich die biblischen Eigennamen neben der richtigen etymologischen Wiedergabe der originellen Aussprache hin und wieder absichtlich nach der landläufigen (Isak, Jakob u. s. w.) reproducirte, um immer merken zu lassen, von welchen Personen eigentlich die Rede ist. In der Transscription arabischer Textstücke habe ich in prosaischen Stücken das i'râb fortgelassen; bei Versen musste natürlich des Metrums halber die altgrammatische Aussprache bei-

behalten werden; darum ist auch in letztern die Assimilation des l im Artikel an den folgenden „Sonnen"-Consonanten orthographisch durchgeführt worden. An vielen Stellen, namentlich in den letztern Kapiteln, wird die vollständigere Anführung des literarischen Apparats vermisst werden: dies hat seinen Grund theils in der besondern Anlage des Buchs, theils aber in der Mangelhaftigkeit der diesbezüglichen bibliothekarischen Hülfsmittel für das exegetische Fach in meinem Wohnorte. Das letzte Kapitel wurde geschrieben, nachdem die ersten Publicationen über die neuesten assyrischen Funde erschienen waren; was seitdem erschienen ist und an neuen Funden entdeckt wurde, konnte nach Ablieferung des Manuscripts leider nicht mehr in Berücksichtigung gezogen werden.

INHALT.

Seite

Einleitung VII

Erstes Kapitel. Ueber hebräische Mythologie 1
Zweites Kapitel. Quellen der hebräischen Mythologie 20
Drittes Kapitel. Die Methode der hebräischen Mythosforschung .. 45
Viertes Kapitel. Nomadismus und Ackerbau 61
Fünftes Kapitel. Die hervorragendsten Gestalten der hebräischen Mythologie 107
Sechstes Kapitel. Der Culturmythos und die älteste Gestaltung der hebräischen Religion 242
Siebentes Kapitel. Einfluss des erwachenden Nationalitätsgedankens auf die Umbildung des hebräischen Mythos 281
Achtes Kapitel. Anfänge des Monotheismus und Differenzirung des Mythos 314
Neuntes Kapitel. Der Prophetismus und die Jahve-Religion 348
Zehntes Kapitel. Der hebräische Mythos im Babylonischen Exil . 377
Nachträge 399

ERSTES KAPITEL.

Ueber hebräische Mythologie.

1.

In den Grundlagen der Untersuchungen, denen dieses Buch gewidmet ist, befinden wir uns im Widerspruche mit einer sehr weitverbreiteten Annahme: der nämlich, es gäbe in Bezug auf Mythologie zweierlei Völker: mythologische und unmythologische, solche Völker, die vermöge ihrer geistigen Begabung Mythen schaffen konnten, und solche, deren geistige Fähigkeiten hierzu nicht hinreichten. Es wird daher angezeigt sein, wenn wir dieser Annahme gegenüber unsern Standpunkt klar legen, bevor wir zu dem eigentlichen Stoff unserer Studien schreiten.

Der Mythos ist, und dies haben die Psychologen unter den Mythosforschern neuerer Schule genug sicher dargelegt, das Resultat eines rein psychologischen Vorganges und mit der Sprache die älteste That des menschlichen Geistes. Vorausgesetzt also, was wol nicht zu bestreiten ist, dass es dieselben psychologischen Gesetze sind, welche die Geistesthätigkeit der Menschheit ohne Unterschied der Rasse beherrschen, so wird von vornherein die mythosbildende Fähigkeit nicht nach ethnologischen Kategorien verliehen und entzogen werden können. Sowie es nur einerlei Physiologie gibt und nach Maassgabe der physiologischen Gesetze jede Menschheitsrasse nach Einwirkung gewisser Bedingungen

dieselben physiologischen Functionen producirt, so verhält es sich auch mit den psychologischen Functionen, wenn nur die Anregung zur Producirung derselben gegeben ist. Diese Anregung aber ist etwas, was auf die Menschheit überall einwirkt. Denn es ist sicher erwiesen, dass der Mythos von den Vorgängen der Natur erzählt und die Ausdrucksweise dafür ist, wie der Mensch auf der ältesten Stufe seines geistigen Lebens diese Vorgänge und Erscheinungen appercipirt hat; diese bilden das Material des Mythos. Wo sie daher auf den jungen Menschengeist als Reize einwirken, sind die äussern Bedingungen der Mythosentstehung vorhanden. Nicht mit Unrecht, scheint uns daher, hat einer der jüngern Psychologen von einer „Allgegenwärtigkeit und Gleichartigkeit" der Mythen geredet.[1] Allerdings wird die Richtung des Mythos eine verschiedene sein, je nach Stellung und Verhältniss gewisser Naturerscheinungen zur Menschheit; d. h. der Mythos wird eine andere Richtung nehmen dort, wo der Mensch die Sonne als ein freundliches Element begrüsst, als dort, wo sie ihm als Feindin entgegentritt, und im regenlosen Erdstriche wird dem Regen nicht jene Rolle im Mythos zufallen können, welche er in regenreichen Theilen der Erde spielt. Auch Sitten und Gewohnheiten der Menschen müssen modificirend einwirken auf Inhalt und Richtung des Mythos. Da wir diesem Punkte im weitern Verlauf unserer Untersuchungen noch begegnen werden, so will ich hier nur auf ein Beispiel für das letztere hinweisen. Es ist bekannt genug, dass das Melken der Kühe in dem arischen Mythos eine häufig wiederkehrende Ausdrucksweise ist für das Strahlen der Sonne oder wie manche wollen für den Regen. Bei Völkerschaften, welche ihre Kühe nicht melken, wie bei manchen Negervölkern[2], oder bei den amerikanischen Urvölkern, wird natürlich jene mythische Ausdrucksweise nicht vorkommen können.

---

[1] Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (1869), VI, 207.

[2] Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, 85.

2.

Zweierlei Gesichtspunkte sind es, von welchen ausgehend man gewissen Theilen des menschlichen Geschlechts die Mythosfähigkeit abspricht: und zwar von der einen Seite ein linguistischer Gesichtspunkt, von der andern Seite ein ethnologischer. Was den erstern betrifft, so haben wir vorzüglich den berühmten Erforscher der südafrikanischen Sprachen zu nennen, Bleek, welcher in der Einleitung in sein Werk über die Reineckesage in Südafrika unter andern die Bemerkung macht, dass nur solchen Völkern ein mythosbildender Genius eigen ist, in deren Sprachen der Genusunterschied der Nennwörter zum Ausdruck kommt, während solche Völker, in deren Sprachen der Genusunterschied an den Nennwörtern nicht zu formeller Ausprägung gelangt, keine eigentliche Mythologie besitzen, sondern ihre Religion steht auf jener ursprünglichen Stufe, welche der Ausgangspunkt aller menschlichen Religion ist, nämlich auf der Stufe des Ahnencultus.[1] Man sieht, dass diese Unterscheidung des gelehrten Sprachforschers sich ganz innerhalb jener unhaltbaren Verwechselung von Mythos und Religion bewegt, von welcher wir im Laufe unserer folgenden Untersuchungen einsehen werden, dass sie nicht stichhaltig ist. Wir wollen vorläufig von diesem Punkte absehen und nur auf die Mythologien der finnisch-ugrischen Völker hinweisen, also von Völkern, deren Sprachen den Genusunterschied der Nennwörter nicht bezeichnen. Oder ist etwa das Material des Kalevala-Epos nicht eigentliche Mythologie? Freilich wird bei Völkern, deren Sprachbetrachtung die Kategorie des grammatischen Genus nicht erzeugte, die Richtung des Mythos eine solche sein, dass in demselben das geschlechtliche Moment, welches dem indogermanischen Mythos so viel Anmuth verleiht, nicht in der

[1] Reynard the Fox in Southern Africa (1864), p. XX. Leider war mir dieses Buch selbst nicht zugänglich, und ich kenne die angeführte Ansicht blos aus dem Ausland (Jahrgang 1874), S. 661. Vgl. M. Müller's Introd. to the Science of Relig. (London 1873), p. 54.

Weise zur Geltung kommt wie in letzterm. Denn die Betrachtungsweise, welche der Unterschied von: die Sonne und: der Mond in sich schliesst, kann nicht aufkommen, wo dieser Unterschied nicht gemacht wird. Aber die Gestalten des Mythos sind nicht nur geschlechtlich und genealogisch unterschieden, sie handeln auch, sie sind thätig, sie kämpfen und tödten, und die Erzählung dieser Handlungen und Kämpfe ist ganz unabhängig von jener geschlechtlichen Sprachbetrachtung; das Erzählen davon, d. h. der Mythos, kann demnach auch dort statthaben, wo der sprachbildende Genius den Geschlechtsunterschied nicht erzeugte.

3.

Ein zweiter Gesichtspunkt, von welchem man ausgegangen ist, um einem Theil des Menschengeschlechts die mythosbildende Fähigkeit und Tendenz abzusprechen, ist ein ethnologischer, und als Opfer dieser Anschauung fielen entweder die Semiten im allgemeinen oder die Hebräer im besondern. Die Ausschliessung der Semiten vom Reiche der Mythosbildung hat am schärfsten der geistvolle französische Akademiker Ernst Renan betont: „*Les Sémites n'ont jamais eu de mythologie.*“ [1] Dieser Machtspruch folgt für ihn aus einem völkerpsychologischen Schema, das er sich gebildet und welches für den ersten Augenblick so ansprechend und durch die Eleganz der Darstellung, welche alles was Renan schreibt, charakterisirt, so bestechend klingt, dass es nicht nur für einen grossen Theil der Fachwelt zum unumstösslichen wissenschaftlichen Dogma wurde — auch in der Wissenschaft beherrschen zuweilen Dogmen das Terrain —, sondern auch dieser Wissenschaft fernerstehenden Gelehrten und Gebildeten als ein wahrhaftes Axiom in der Betrachtung der geistigen Rasseneigenthümlichkeiten gilt. [2] Die Grundlage dieses Schemas ist die, dass die

[1] Histoire générale et système comparé des langues sémitiques (4. Aufl., Paris 1863), p. 7.

[2] Es genüge, hier nur zwei Beispiele dafür hervorzuheben, wie die Renan'sche Hypothese zum Gemeingut der Gebildeten wurde. Sie gilt

Indogermanen in ihrer Weltanschauung von der Vielheit ausgehen, die Semiten von der Einheit, sowol in der Weltbetrachtung als auch in Politik und Kunst. Auf geistigem Gebiete schaffen daher jene die Mythologie, den Polytheismus, die Wissenschaft, welche nur durch discursive Betrachtung der Naturerscheinungen möglich ist; diese schaffen den Monotheismus (die Wüste ist monotheistisch — sagt Renan), haben also weder Mythologie noch Wissenschaft. „Ist es schon schwierig", sagt mit Recht Waitz, „die Befähigung einzelner uns wohlbekannter Individuen zu beurtheilen, so ist es eine noch viel mislichere Sache, die geistige Begabung ganzer Völker und Völkerstämme zu würdigen. Brauchbare Maassstäbe dafür zu finden, scheint kaum möglich, und die Beurtheilung fällt deshalb fast immer sehr subjectiv aus. Die einzelnen Völker stehen zu verschiedenen Zeiten auf sehr verschiedener Höhe der Entwickelung, und wenn die wirklichen Leistungen allein einen sichern Schluss auf das Maass der vorhandenen Fähigkeiten gestatten, so scheint dieses Maass selbst bei dem nämlichen Volke im Laufe der Zeit sich nicht gleich zu bleiben, sondern in

---

als ebenso ausgemacht dem deutschen Nationalökonomen Roscher als dem amerikanischen naturforschenden Culturhistoriker Draper. Jener sagt: „Das Wüstenleben scheint namentlich für den Monotheismus ein günstiger Boden zu sein. Es fehlt dort eben jene üppige Mannichfaltigkeit der zeugenden Naturkräfte, wodurch in besonders fruchtbaren Gegenden, wie z. B. Indien, die Vielgötterei befördert wurde" (System der Volkswirthschaft [7. Aufl., Stuttgart 1873], II, 38). Dieser: „Polytheistic ideas have always been held in repute by the southern European races, the Semitic have maintained the unity of God. Perhaps this is due to the fact, as a recent author has suggested, that a diversified landscape of mountains and valleys, islands, and rivers, and gulfes, predisposes man to a belief in a multitude of divinities. A vast sandy desert, the illimitable ocean, impresses him with an idea of the oneness of God." (History of conflict between religion and science [London 1875], p. 70.) Auch in Peschel's „Völkerkunde" ist diese Anschauung übergegangen, und ebenso hat Bluntschli im Jahre 1861 in seiner Vorlesung über die Gottes- und Weltideen des alten Orients das Echo der Renan'schen Hypothese vom Jahre 1855 hören lassen.

weiten Grenzen zu schwanken, zumal wenn man annehmen muss, dass in allen Fällen ein Zustand ursprünglicher Rohheit der Culturentwickelung vorausgieng.“ [1] In der That passen die Worte des besonnenen Psychologen vortrefflich auf das Renan'sche völkerpsychologische Schema; denn eben das historische Moment ist es, welches in demselben ausser Acht gelassen wird. Es wird darin ausser Acht gelassen, dass Polytheismus und Monotheismus zwei Entwickelungsstufen sind in der Geschichte des religiösen Gedankens und dass der letztere nicht spontan auftritt [2], ohne dass ihm die erstere Entwickelungsstufe vorangegangen wäre, und dass dem Polytheismus selbst wieder als Vorstufe die mythologische Weltanschauung vorangeht, die an sich selbst noch nicht Religion ist, aber die Entstehung der Religion einleitet.

Will man sich eine Anschauung bilden von der Willkür, mit welcher solche auf allgemeine Charakteristik angelegte Schemata gebildet werden, so genügt es, jene Literatur zu überblicken, welche, sobald als das Renan'sche Machtwort ausgesprochen war, theils zu seiner Widerlegung, theils zur Weiterbildung und Begründung seiner Hypothese erstand: ein wahres Heer von bekämpfenden und vertheidigenden Abhandlungen.[3] Wenn man dieselben durchliest, so sieht man recht, wie wohlfeil solche geistreiche Einfälle sind, durch welche man ein Gebiet, das geographisch mehr als die Hälfte der bewohnten Welt erfüllt und chronologisch vom höchsten Alterthume bis in die jüngste Neuzeit hineinreicht, mit einem Federstriche umfasst haben will. Denn selbst die Gegner Renan's sind in seinen Grundfehler ver-

---

[1] Anthropologie der Naturvölker, I, 297.

[2] Dahingegen sagt Renan (Hist. gén., p. 497): „Cette grande conquête (die Erkenntniss des Monotheismus) ne fut pas pour elle (nämlich für die semitische Rasse) l'effet du progrès; ce fut une de ces premières aperceptions.“

[3] Vieles dieser Literatur Angehörige ist unbeachtet geblieben, so z. B. eine neuere Broschüre von Léon Hugonnet: La civilisation arabe, défense des peuples sémitiques en réponse à M. Renan (Genf 1873).

fallen; sie haben einseitige subjective Schemata und Charakteristiken, nur andere als der gelehrte Franzose aufgestellt. Wie geduldig und elastisch ein solches Schema ist, das soll an einem nicht gleichgültigen Beispiele nachgewiesen werden, das uns davon überzeugen wird, wie überhaupt die Schlüsse, die aus den ethnologischen Charakteristiken gefolgert werden, nichts anderes sind als willkürliche Fechterstreiche, die jeder einzelne Forscher ganz nach seinem Bedarfe führen kann. Wir stellen zu diesem Behufe den Folgerungen, die Renan an seine Hypothese geknüpft hat, die Schlüsse eines geistvollen deutschen Gelehrten an die Seite, die ihrem Wesen nach gleichfalls die von Renan gelegte Basis als richtigen Ausgangspunkt nehmen. Auch Lange geht nämlich davon aus, dass die Semiten die Naturerscheinungen nach ihrer Zusammengehörigkeit, die Arier aber nach ihrer Mannichfaltigkeit erfassen, dass also jene monotheistisch, diese aber polytheistisch gestimmt sind. Aber sehen wir weiter, zu welchen Wendungen und Folgerungen dieses Dogma auf beiden Seiten Anlass gibt. Renan hören wir sagen: „*Or, la conception de la multiplicité dans l'univers c'est le polythéisme chez les peuples enfants; c'est la science chez les peuples arrivés à l'âge mûr.*“ [1] Ganz umgekehrt der deutsche Historiker des Materialismus. „Wenn der Heide“, sagt uns Lange, „alles voll von Göttern sieht und sich gewöhnt hat, jeden einzelnen Naturvorgang als einen besondern dämonischen Wirkungskreis zu betrachten, so sind die Schwierigkeiten, welche dadurch der materialistischen Erklärung in den Weg gelegt werden, tausendfältig wie die Gliederung des Götterstaates ..... Der Monotheismus hat hier der Wissenschaft gegenüber eine andere Stellung.“ — „Wenn nun in freier und grossartiger Weise dem einen Gott auch ein einheitliches Wirken aus dem Ganzen und Vollen zugeschrieben wird, so wird der Zusammenhang des Dinges nach Ursache und Wirkung

[1] Histoire générale, p. 9.

nicht nur denkbar, sondern er ist sogar eine nothwendige Consequenz der Annahme. Denn wenn ich irgendwo tausend und aber tausend Räder bewegt sähe und nur einen Einzigen vermuthe, der sie zu treiben schiene, so würde ich schliessen müssen, dass ich einen Mechanismus vor mir habe, in welchem jedes kleinste Theilchen in seiner Bewegung durch den Plan des Ganzen unabänderlich bestimmt ist.“ [1] — „Dass es gerade der Mohammedanismus ist, in dem sich jene Förderung der Naturstudien, die wir dem monotheistischen Princip zuschreiben, am schärfsten zeigt, hängt zusammen mit der Begabung der Araber ..... aber ohne Zweifel auch mit dem Umstande, dass der Monotheismus Mohammed's der schroffste war.“ [2] Ganz dieselben Folgerungen knüpft auch August Comte an den fördernden Einfluss des Monotheismus auf die Ausbildung einer wissenschaftlichen Weltanschauung, und lässt Monotheismus und Wissenschaftlichkeit in eine gegenseitige Wechselwirkung treten. [3] An welche nun dieser gegensätzlichen Folgerungen aus denselben Grundlagen soll man sich halten? Wer hat Recht? wird wol jeder Gebildete fragen, und zuförderst auf die Unzulänglichkeit jener allgemeinen Charakterschilderungen und auf den grossen Spielraum schliessen, der der Willkür und dem Irrthume eröffnet wird, wollte man auf dieselben eine Culturgeschichte oder eine Ethnologie aufbauen.

Diese Grundlage aber ist es eben, auf welche Renan's Annahme von der Mythenlosigkeit der Semiten fusst, eine Annahme, die man durchaus nicht gelten lassen kann, erstens, weil sie unhistorisch ist und zweitens, weil aus derselben nothwendig folgen würde, dass die Rassenunterschiede auch die psychologischen Grundlagen der geistigen Thätigkeit

---

[1] Geschichte des Materialismus (1. Aufl. 1866), S. 77. Vgl. 2. Aufl. (1873), I, 149.

[2] a. a. O., S. 83. Vgl. 2. Aufl., S. 152.

[3] Cours de philosophie positive, éd. Littré (Paris 1869), V, 90. 197. 324.

des Menschen differentiiren. „Die Semiten können keinen Mythos bilden", ist ein Satz, dessen Möglichkeit nur dann zugestanden werden könnte, wenn man einen Satz wie „diese oder jene Menschenrasse hat kein Verdauungsvermögen, oder kein Zeugungsvermögen" nicht a priori für eine Lächerlichkeit hielte. Aber merkwürdiger ist es noch, dass Renan, trotzdem er gleichfalls das Bewusstsein hat von der „einheitlichen psychologischen Constitution des menschlichen Geschlechts", und aus demselben die Berechtigung holt für eine ohne Entlehnung entstandene gemeinsame Flutsage [1], und trotzdem er in der biblischen Geschichte der vorsündflutlichen Zeit die Lücken der Genealogie ausgefüllt sieht, „*soit par des noms d'anciens héros, et peut-être de divinités qu'on retrouve chez les autres peuples sémitiques*" [2], dennoch von der Möglichkeit, ja von der Nothwendigkeit der Mythenlosigkeit der semitischen Rasse spricht.

Die Hypothese Renan's hatte bald nach deren Verkündigung mehrmals einen harten Strauss zu bestehen. Den Theologen war zwar das über die monotheistische Tendenz des Semitismus Gesagte höchst willkommen, aber sie sahen darin eine Blasphemie, dass Renan im Monotheismus *le minimum de religion* und im Polytheismus eine höhere, gebildetere Religionsstufe findet. Philologen, Historiker und Philosophen aber griffen Renan's Gebäude in seinen Grundfesten an. Steinthal unterzieht den von Renan eingeführten Begriff: monotheistischer Instinct, einer scharfen psychologischen Kritik; Max Müller thut dasselbe und weist auf die Geschichte der Hebräer und der übrigen Semiten hin, um jene Träume von semitischem Monotheismus

[1] Histoire générale, p. 486: „L'unité de constitution psychologique de l'espèce humain, au moins des grandes raees civilisées, en vertu de laquelle les mêmes mythes ont dû apparaître parallèlement sur plusieurs points à la fois, suffirait, d'ailleurs, pour expliquer les analogies qui reposent sur quelque trait général de la condition de l'humanité, ou sur quelquesuns de ses instincts les plus profonds."

[2] a. a. O., p. 27.

in ihr Nichts aufzulösen; Geiger und Renan's Nachfolger auf dem Katheder des *Collége de France* Salomon Munk, wollen das vom semitischen Monotheismus Behauptete blos auf das hebräische Volk beschränkt wissen. Das über Mythologie Gesagte wird jedoch von allen diesen Kritikern (mit Ausnahme Steinthal's) nicht besonders bemängelt. Ja sogar einer der Bahnbrecher der modernen vergleichenden Mythologie stellt sich, indem er den durch Renan eingeführten monotheistischen Instinct bekämpft, was die mythologische Frage anbelangt, auf den vom Renan'schen nicht sehr entfernten Standpunkt: „Der arischen Rasse ist die mythologische Phraseologie, die sie mit ihrem Polytheismus verbindet *(superadded to their polytheism)*, eigenthümlich, der semitischen Rasse der Glaube an einen Nationalgott, ein Gott, den sein Volk ebenso gut erwählt hat, wie er sein Volk.“ [1]

Die Mythoswissenschaft hat in neuerer Zeit die Festhaltung der Rasseneintheilung in Bezug auf Mythenbildung fallen gelassen. Sie hat dies wenigstens in Betreff derjenigen Völkerklasse gethan, welche zwar nicht eine einheitliche fest geschlossene Rasse repräsentirt, welche man aber *faute de mieux* die turanische Rasse genannt hat, eine blos negative Bezeichnung, welche nichts anderes besagen will, als dass die Völker, welche man dazu zählt, weder Semiten sind noch Arier. Max Müller ist es selbst, welcher den turanischen Mythos ganz nach der Methode untersucht wissen will, welche man in der Erforschung der arischen Mythologie anwendet, und es stört ihn hierin nicht das Resultat auffallender Identität, welche die Anwendung einer solchen Methode zwischen arischem und turanischem Mythos aufweist. Es stört ihn nicht in Hinblick gerade auf das psychologische Moment, welches in der Beurtheilung und Werthschätzung der Mythen in erster Reihe in Rücksicht genommen werden muss. „Gibt es Leute“, so sagt dieser bedeutende Forscher, „die sich nicht

[1] Max Müller, Essays, I, 320. Chips from a German workshop, I, 370.

entschliessen können an den solarischen Charakter der griechischen und indischen Mythen zu glauben, so mögen sie die Volkserzählungen der semitischen und turanischen Rassen studiren. Ich weiss wol, die Vergleichung der arischen Mythen mit nicht arischen wird von seiten unserer ausgezeichnetsten Gelehrten denselben Einwürfen begegnen, als der Versuch begegnen würde, die Formen des Sanskrit oder Griechischen aus dem Finnischen oder Baskischen zu erklären. In gewissem Sinne ist dieser Einwurf wohlbegründet, denn nichts würde grössere Verwirrung herbeiführen, als dass man über das genealogische Princip als das einzig sichere in der Klassifikation der Sprachen, der Mythen und selbst der Sitten hinwegsehe. Wir müssen vorerst unsere Mythen und Legenden klassificiren, so wie wir unsere Sprachen und Dialekte klassificiren ..... Aber es gibt in einem vergleichenden Studium der Sprachen und Mythen ausser den philologischen Interessen noch ein philosophisches und noch besonders ein psychologisches, und obwol in diesem mehr allgemeinen Studium der Menschheit die Grenzen von Sprachen und Rassen nie verschwinden können, aber sie können nicht länger zugestanden werden um unsern Ausblick zu beengen und zu versperren.“ [1] So hat denn auch Müller eben den psychologischen Standpunkt betont, und — bei allen Zugeständnissen, die er noch der Rasseneintheilung macht — die Allgemeinheit der Mythosbildung als ein psychologisches Postulat vorausgesetzt. Die Anwendung seines Lehrsatzes hat er jedoch nur auf das Turanische an concreten Beispielen gezeigt. Das Semitische — das, wie wir oben gesehen, in Bezug auf die Allgemeinheit der Mythenbildung nicht ausgeschlossen wird — geht dabei leer aus. Jedoch scheint auch Müller in Bezug auf Semitismus jenen Standpunkt überschritten zu haben, den noch im Jahre 1860 sein Essay: „Der semitische Monotheismus“ einnimmt. In die Fussstapfen des Meisters

[1] Introduction to the Science of Religion, p. 391.

tretend, hat auch ein neuerer englischer Mythosforscher, Fiske, das Turanische in den Bereich der vergleichenden Mythosexegese hineingezogen und in einem Essay, betitelt: „Mythen der barbarischen Welt", einen Theil der durch Brinton gesammelten amerikanischen Sagen [1] nach den Gesetzen der neuern Methode bearbeitet [2], nachdem schon früher der deutsche Schirren und theilweise auch Gerland die polynesischen Mythen einer ähnlichen Behandlung unterzogen haben. [3]

Und gerade dieser Umstand, dass es die Sagen der sogenannten turanischen Menschheit sind, welche der vergleichenden Mythosforschung mit ebenso viel Leichtigkeit sich darbieten, wie der Sagenschatz der arischen Völker, ist ein Beweis dafür, wie allgemein einerseits die Mythosfähigkeit der ganzen Menschheit ist, wie falsch es ist, sie nach ethnologischen Kategorien der einen Rasse zu-, der andern aber abzusprechen, und wie es andererseits überall dasselbe Material ist, die Erscheinungen der Natur und die Kämpfe einander abwechselnder Elemente, dessen Apperception den Inhalt der ältesten Mythosschöpfung bildet. Denn überaus viel verschiedene Rassen, die sich vorläufig noch der linguistischen Klassifikation entziehen, begabt mit der verschiedenartigsten physischen Constitution, die allerverschiedenartigsten Erdstriche, vom hohen Norden bis zum tiefsten Süden, bewohnend und die denkbar incongruentesten Sprachen redend, sind es, die nach legitimen Aeltern ausschauend, sich in das weite, unbegrenzte Haus des Turanismus geflüchtet. Dieser ist daher das beste Beweismittel für die so vielfach bestrittene Allgemeinheit der Mythosfähigkeit, und es gibt daher keinen haltbaren Grund, wohlklingenden, doch haltlosen Distinctionen zu Liebe, das

---

[1] S. über diese Sammlung Steinthal's Beurtheilung in der Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissensch. (1871. Bd. VII.)

[2] Mythe and Mythemakers (London 1872), p. 151 fg.

[3] Im VI. Bd. der: Anthropologie der Naturvölker, woher ich auch von Schirren's Arbeiten Kunde habe.

Semitenthum in die Geschichte einzuführen gleichsam mit abgehackter Nase, und die Geschichte der Geistesentwickelung dieser Rasse von einem Principe aus zu construiren, welches ungefähr darauf hinausläuft: die Semiten traten nicht mit dem Säuglingsalter in dies Leben ein, sondern sie sahen zuerst das Sonnenlicht als Männer oder gar als Greise.

4.

Solche Erwägungen mögen es gewesen sein, die in neuester Zeit den französischen Assyriologen Franz Lenormant bewogen haben, den Mythos für die semitische Rasse gleichfalls in Anspruch zu nehmen; doch erwähnt er hierbei der Hebräer gar nicht.[1] Das hebräische Volk nämlich ist, trotz des anziehenden mythologischen Materials, das in seiner traditionellen Literatur niedergelegt ist, des Forschers harrend, der ihm sein Recht zu Theil werden liesse, immer ein Stiefkind der Mythosforschung gewesen. Es ist selbstverständlich, dass ein falsch verstandenes religiöses Interesse (ein falsch verstandenes, sagte ich, denn das wahrhafte religiöse Interesse wird durch die Resultate der Wissenschaft gefördert, nicht bedroht), welches, sich mit der biblischen Literatur identificirend, der Mythosforschung ein energisches *Noli me tangere*, verschärft etwa mit einer Dosis kanonischer oder unkanonischer Bannstrahlen, entgegenrief, der Forschung auf diesem Gebiete den Weg verrammelte. Wenn wir von Leuten Nork'schen Kalibers und einigen andern schlechten Schülern der Creuzer'schen Schule absehen, können wir sagen, dass, einzelne Versuche ausgenommen, selbst die freie und ernste Bibelexegese über die biblischen Bücher nur als Literaturproducte forschte und forscht, werthvolle Resultate darüber zu Tage fördernd, wann und durch welche Tendenzen getragen, die einzelnen Theile des Kanon abgefasst und redigirt wurden. Ueber Entstehung und Bedeutung der Personen selbst, welche in den biblischen Sagen

[1] Les premières civilisations (Paris 1874), II, 113 fg.

figuriren, schweigt die freisinnigste Schriftauslegung, als wären die Hebräer ein ganz apartes, nicht mit dem Maasse der Geschichte und Psychologie messbares Volk gewesen.

Selbst diejenigen, welche von semitischen Mythen im allgemeinen wissen wollen, sträuben sich gegen die Annahme eines hebräischen Mythos. Am unzweideutigsten hat in dieser Beziehung seinen Standpunkt klar gemacht Josias Bunsen, ein Mann, der so viel und so tief über Religiöses nachgedacht. Es ist geradezu merkwürdig, dass dieser unsterbliche Mann, welcher auf die Studien des jungen Max Müller so anregend wirkte und welcher gerade des letztern bahnbrechenden Essay: „*Comparative Mythology*" „mit besonderer Freude" als „vielversprechende Untersuchung" über die „reine Volkspoesie des Naturgefühls" begrüsst [1], so wenig Verständniss dafür zeigte, was die durch Müller inaugurirte neue Richtung in der Mythoswissenschaft zu zeigen beabsichtigt. Seine Anschauung über den Zusammenhang des arischen Mythenschatzes ist demnach noch sehr verworren, was um so mehr zu bedauern ist, da die Verrückung des wahren Gesichtspunktes in mythischen Dingen, und die fortwährenden Concessionen an Creuzer und Schelling den geistvollen Mann verhinderten, die für das Verständniss der ägyptischen Götterlehre aufgewendete philosophische Arbeit für die Dauer fruchtbar zu machen. Bunsen hat die Religion vom Mythos nicht getrennt, und er erblickt demnach das, was er Gottesbewusstsein nennt, in der genealogisirten und schematisirten Mythologie. Es ist daher auch kein Wunder, wenn er in Betreff des hebräischen Mythos nicht weiter kömmt als seine Vorgänger. Er spricht von dem „durch und durch historischen widermythologischen Geist des hebräischen Volkes" [2] und fasst dasjenige, was er über dieses Thema denkt, in dem VI., VII. und VIII. der Lehrsätze zusammen, in welchen er das Verhältniss der ägyptischen

[1] Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V, II. 295 fg.

[2] Gott in der Geschichte, I, 353.

Mythologie zur asiatischen darlegt. Demnach „hat die Bibel keine Mythologie; es ist die grosse, schicksalsvolle und glückliche Entsagung des Jüdischen, dass es keine hat". Als wäre der Mythos eine Abscheulichkeit, eine Beschmuzung des menschlichen Gemüthes, dasselbe, was Bunsen selbst „reine Volkspoesie des Naturgefühls" nennt; als wäre der Mythos eine aus freier Wahl verübte sündhafte That des Geistes, der die Auserwählten entsagen können! Hingegen „das in Abraham, in Mose und in der Urgeschichte von der Schöpfung bis zur Flut sich spiegelnde Volksbewusstsein und der Ausdruck derselben wurzeln in dem mythologischen Leben des ältesten Morgenlandes", und „in dem grossen Zeitraume von Joseph bis Moses haben sich mit dem Leben und Thun dieses grössten und einflussreichsten aller Männer der Urzeit (Abraham) und mit der Geschichte seines Sohnes und Enkels manche alte Ueberlieferungen aus dem Mythenkreise derselben Stämme verwoben, von deren verwildertem Naturleben die Hebräer um höherer Weltzwecke willen, zu ihrem und der Menschheit Besten herausgeschnitten wurden." [1] Es gibt demnach Mythen der Hebräer, aber nicht hebräische Mythen, sondern entlehnte, von „Urasien" her erborgte.

Ich habe den Standpunkt Bunsen's etwas weitläufig dargelegt, weil er noch heute bei allen fortgeschrittenen Erkenntnissen über Wesen und Bedeutung der Mythologie, derjenige ist, welcher die Geistesrichtung derer beherrscht, welche zwar die Möglichkeit einer semitischen Mythologie zugeben, aber die Existenz einer hebräischen mit Händen und Füssen abwehren.

5.

Dass aber nichtsdestoweniger eine hebräische Mythologie von vornherein möglich ist, das ist, glaube ich, aus Obigem ersichtlich. Worin aber diese hebräische Mythologie bestehe, das nachzuweisen, werden die folgenden Kapitel

[1] Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V, 1. 18—19.

Gelegenheit geben. Es wird sich dann zeigen, dass der hebräische Mythos, da er nothwendig demselben psychologischen Vorgange sein Dasein verdankt, wie der arische oder wie der sogenannte turanische Mythos, folgerichtig auch dieselbe ursprüngliche Bedeutung haben muss, welche diesen eigen ist. Die Gestalten der hebräischen Mythologie bezeichnen demnach dieselben Naturerscheinungen, deren Benennungen wir in den Namen jener Gestalten vor uns haben, und zwar (wogegen ich mich ausdrücklich verwahren muss, da die Misversteher der modernen mythosforschenden Methode der Sache gerne diese falsche und antiquirte Wendung geben) nicht symbolisch[1], sondern jene Benennungen sind alte Appellativnamen der Naturerscheinungen, welche sie bezeichnen, ebenso wie die Wörter Sonne, Mond, Regen u. s. w.

Auch muss man sich hüten vor einer Verwechselung des ursprünglichen Mythos mit Religion oder gar Gottesbewusstsein. Diese Verwechselung ist die Quelle der meisten Irrthümer in der Würdigung und dem Verständniss der Mythologie, und selbst die neueste Mythosforschungsmethode hat sie noch nicht ganz beseitigt. Die allerfrüheste Geistesthätigkeit des Menschen kann nichts anderes sein als eine Verarbeitung dessen, was ihm unmittelbar in die Sinne fällt und was ihm durch die Häufigkeit und Regelmässigkeit seines Wiederkehrens am ehesten dazu anregt, darüber zu reden; und das sind die täglichen Naturerscheinungen, der Wechsel von Licht und Dunkel, von Regen und Sonnenschein, und was diesen Wechsel begleitet. Was der alte Mensch hierüber gesprochen, das ist Mythos. Es ist psychologisch unmöglich, dass die früheste Thätigkeit des menschlichen Geistes etwas anderes gewesen sei, als dies.

---

[1] Sogar der alte Plutarch hat schon in Bezug auf die damals beliebte ex ratione physica-Erklärung der Mythen bemerkt: Δεῖ δὲ μὴ νομίζειν ἁπλῶς εἰκόνας ἐκείνων (d. h. der Sonne und des Mondes) τούτους (Zeus und Hera) ἀλλ' αὐτὸν ἐν ὕλῃ Δία τὸν ἥλιον καὶ αὐτὴν τὴν Ἥραν ἐν ὕλῃ τὴν σελήνην. (Quaestiones romanae 77.)

Von einem Gottesbewusstsein, einem *sensus numinis*, kann also in der ersten mythologischen Zeit durchaus keine Rede sein. Erst später, wo ein sprachgeschichtlicher Vorgang den alten Mythen eine andere Wendung gibt, wird der Mythos entweder zu Geschichte oder zu Religion. Diese letztere entsteht demnach stets aus den Materialien der Mythologie und ihre geschichtliche Aufgabe ist es dann, sich zu einem Freien emporzuarbeiten, und, ebenso wie mit dem Fortschreiten ihrer Entwickelung die Mythologie, aus welcher sie entstanden, immer mehr und mehr unverständlich und daher auch immer mehr und mehr bedeutungslos wird, sich von der Mythologie abzulösen und mit dem wissenschaftlichen Bewusstsein, das an die Stelle des mythologischen getreten, eins zu werden.

Wie die Mythologie zur Religion wird, das zeigt uns am deutlichsten der Dualismus. Es ist nichts unrichtiger, als zu glauben, dass das dualistische Religionssystem gleich ursprünglich ethischer Bedeutung ist. Dies, ebenso wie die Beschränkung des Dualismus auf Erân und Babylon [1], wird schon durch das mannichfaltige Vorkommen der dualistischen Weltanschauung bei den verschiedensten sogenannten Naturvölkern widerlegt. [2] Die ethische Bedeutung des Dualismus ist entschieden secundär, sie ist die einem höhern Bildungsgrade entsprechende Entwickelungsform des Hauptthemas aller Mythologie, des Verhältnisses des Lichts zur Dunkelheit. So wie vieles Mythologische, namentlich aber die Wanderung der Sonne in der Unterwelt zu Schiffe, nachdem die mythische Bedeutung selbst aus dem Bewusstsein geschwunden war, zu religiös-eschatologischer Anschauung wurde und den Anschauungen von unterirdischem Leben, Auferstehung, Himmelfahrt u. s. w. Entstehung gab, so ist auch der Dualismus in seiner eranischen Form ethisirter

[1] Dies thut noch in neuester Zeit Spiegel in seiner Eranischen Alterthumskunde, II, 19.

[2] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, II, 319 fg. (Deutsche Uebersetzung von Sprengel und Poske, Leipzig 1873).

Mythos. Man sieht dies am besten daraus, dass z. B. die nördlichen Algonkinvölker, bei welchen der Dualismus fast ebenso scharf ausgeprägt ist, wie in Erân, das gute und böse Princip geradezu Sonne und Mond benennen, und dass bei den Huronen von den beiden Principien das böse die Grossmutter des guten ist[1]: die Nacht ist die Mutter oder Grossmutter, im allgemeinen die Ahnfrau des Tages. Hier hat der religiöse Dualismus den Charakter seines Ursprungs vom Mythos noch nicht ganz abgestreift. Dafür hat der Iranismus den Dualismus auf einer ältern Stufe (der avesta'schen) bereits vollkommen ins Moralische gehoben, auf einer spätern (der epischen) aber aus dem Mythos die localisirte Geschichte vom Kampfe des Zohak gegen Feridûn gebildet.[2]

Dass der Dualismus als Religionsauffassung eine Weiterentwickelung des Mythos ist und nicht durch das moralische Problem vom Kampfe des Guten gegen das Böse angeregt worden ist, das wird auch ersichtlich, wenn wir noch eine besondere Art der dualistischen Religionsform in Betracht ziehen, welche wir bei vielen semitischen Völkern antreffen. Wir finden nämlich auf diesem Gebiete häufig genug, dass einer männlich vorgestellten Gottheit eine weiblich vorgestellte entspricht, welche gleichsam die Kehrseite derselben Naturmacht vergegenwärtigt, und dass beide Mächte im Verein miteinander ein Naturereigniss hervorbringen. So z. B. die Sonne und die Erde, Ba'al und Mylitta, die Factoren der Fruchtbarkeit. Es ist dies ebenfalls eine dualistische Tendenz, jedoch so, dass die beiden Gottheiten nicht als einander feindlich vorgestellt werden, und dass wir eine solche Erscheinung in das Kapitel Dualismus zu setzen haben, dazu berechtigt der Umstand, dass zwei solche Gottheiten im Laufe der Geschichte häufig in Eins

---

[1] Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, 183.

[2] Vgl. Roth in Zeitschr. D. M. G. (1848), II, 217. Albr. Weber, Akadem. Vorlesungen über indische Literaturgeschichte (Berlin 1852), S. 35.

zusammengefasst werden.[1] Diese Seite der dualistischen Religion nun kann nur auf den Mythos als Quelle und Ausgangspunkt zurückgeführt werden. Der hebräische Mythos von Jehûdâ und Tâmâr, wie wir ihn später betrachten werden (Kap. V, Abschn. 14), zeigt uns ungefähr ein mythisches Prototyp solcher dualistischer Religionsanschauungen.

---

[1] Vgl. Kuenen, De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den joodschen Staat (Haarlem 1869—70), I, 225.

ZWEITES KAPITEL.

Quellen der hebräischen Mythologie.

1.

Wenn es nun festgestellt ist, dass wir von einem hebräischen Mythos in demselben Sinne zu reden berechtigt sind, wie man vom Mythos der Inder, Hellenen, Germanen u. s. w. redet, so ergibt sich von selbst die Frage: Können wir noch auf die Spur jener Ausdrucksweisen und Gestalten gelangen, welche im ganzen genommen die Elemente des hebräischen Mythos ausmachen, und bieten sich diese Elemente, wenn wir sie gefunden haben, als Mythoselemente dar, d. h. sind sie Ausdrücke und Erzählungen, in welchen der alte Hebräer auf der mythosbildenden Stufe seiner Geistesentwickelung von den Vorgängen der Natur und den Veränderungen, welche auf seinen Geist als ebenso viele mythosschaffende Antriebe wirkten, redete? Dass er dies überhaupt thun konnte, dass er ebenso wie der arische Mensch auf derselben relativen Stufe der Entwickelung Mythos sprechen konnte, das haben wir zugegeben, indem wir die Allgemeinheit der Mythosbildung voraussetzten; worin aber eben jene Ausdrücke bestehen und welches jene mythischen Gestalten sind, welche er formte, das wird eines unserer folgenden Kapitel darzulegen die Aufgabe haben.

In diesem Kapitel wird sich unsere Aufgabe darauf beschränken, jene Quellen nachzuweisen, welche sich uns dar-

bieten und welche wir nach der Methode der vergleichenden Mythoswissenschaft zu verwerthen haben, wenn wir die Ausdrucksweisen und Gestalten des hebräischen Mythos erkennen wollen. Da sowol die Antriebe zur Mythenbildung, als auch die Entwickelungsgeschichte, welche der Mythos durchmacht, bis er in einer literarischen Zeit aufgezeichnet wird, um dann zu erstarren und sich nicht mehr materiell fortzubilden, auf psychologischen Vorgängen beruhen, deren Gesetze sich nicht nach Rassen und ethnologischen Kategorien unterscheiden, so ist es selbstverständlich, dass wir für die Erkenntniss des hebräischen Mythos genau auf solche Quellen angewiesen sind, welche der Mythosforscher auf arischem Gebiete auszunützen weiss. Zum Glücke bieten sich auch auf hebräischem Gebiete solche Quellen dar. Sie fliessen zwar nicht so reichlich, wie die der arischen Mythosforschung; sie reichen aber aus, um uns ein Bild davon zu bieten, was der alte Hebräer auf der mythischen Stufe dachte und fühlte, und wie er dieses Denken und Fühlen zum sprachlichen Ausdruck brachte. Obwol diese Untersuchung nicht zu trennen ist von der andern damit zusammenhängenden: welches nämlich die Methode ist, die wir anzuwenden haben, wenn wir aus diesen Quellen den alten Mythoskern erkennen wollen, so müssen wir dennoch vorläufig von dieser zweiten Frage noch absehen und uns mit dem Nachweise des Quellenmaterials begnügen. Es wird aber nicht möglich sein, der Andeutung der Methode immer aus dem Wege zu gehen; so namentlich gleich bei der ersten der Quellen, welche wir vorzuführen haben.

2.

a) Es wird weiterhin noch weitläufiger davon die Rede sein, durch welche Factoren im Geiste des hebräischen Volks die Vorstellung von jenen Patriarchen entstand, deren Schicksale den vornehmsten Theil seiner nationalen Geschichtserzählung ausmachen, und es wird dann klar werden, dass dieser Patriarchencharakter nur eine spätere historische Schicht der Mythosentwickelung repräsentirt,

hervorgebracht eben durch jene Factoren. Ursprünglich bedeuten die Patriarchennamen und die Vorgänge, welche von ihnen erzählt werden, nicht etwas Historisches, sondern etwas Natürliches. Die Namen sind Benennungen von Naturerscheinungen, und die Vorgänge sind Vorgänge in der Natur. Denn man muss ja von vornherein über die Frage ins Reine kommen, welches ist denn der Ursprung von Personen, wie Âbhrâm, Sarâ, Ja'ḳôb und der andern, welche die hebräische Patriarchengeschichte ausfüllen? Woher und wie und nach welchem psychologischen Gesetze gelangten sie in den Geist des alten Hebräers? Denn jene leichtfertige Annahme, diese Personen und die Vorgänge, welche mit denselben in Verbindung stehen, seien eitel Fiction ohne objective Grundlage, ist eine so wohlfeile und nichtssagende Abweisung der Schwierigkeiten, welche ihre poetische Existenz dem Forscher bereitet, dass man sich derselben ebenso wenig anschliessen kann wie der andern ebenso gedankenlosen, nach welcher jene Patriarchen in eben demselben Sinne historischen Charakters sind, wie Goethe und Friedrich der Grosse. Freilich sind sie Fictionen, wenn wir in Betracht ziehen, dass ihnen als menschlichen Individuen nicht historische Personen entsprechen; keineswegs sind sie es aber in dem Sinne, dass ihre Entstehung oder vielmehr die Vorstellung von ihnen keine andere Basis habe als die Phantasie des Dichters und Schriftstellers. In diesem letztern Sinne vielmehr entsprechen ihnen wahrhafte Realitäten, die Naturereignisse und Vorgänge, welche die Antriebe des Mythossprechens sind. Und es ist gar nicht denkbar, dass die ältesten Geistesäusserungen des Menschen von anderswo ausgegangen wären, als von den Reizen, welche die Vorgänge der Natur auf ihren Sinn übten. Sobald sie diese wahrnahmen, war der Anlass für den Mythos vorhanden; der Mythos zeigt uns, wie sie sich jene Naturvorgänge zum Bewusstsein brachten.

Die Patriarchenerzählungen sind daher eine wichtige Quelle für die Kenntniss des Mythos. Wenn wir Schicht für Schicht loslösen, welche sich um die ursprünglichste Ge-

stalt des Mythos durch psychologische und culturhistorische Factoren veranlasst, gebildet hat, wenn wir endlich zurückgegangen sind bis auf jene Stufe, auf welcher durch das Schwinden der Polyonymie und Synonymik viele der mythischen Benennungen individualisirt und personificirt wurden, so ist es dann ein Leichtes, den ursprünglichen Kern, die ursprünglichen Mythoselemente aus jener Hülle herauszuschälen, in welche jenes Ursprüngliche durch die Entwickelung des menschlichen Geistes im allgemeinen und besonders noch durch die culturhistorisch veränderte Weltanschauung des Kreises, in welchem jener Mythos entstand, eingewickelt wurde. Daraus ergibt sich, dass die hervorragendste Quelle des Mythosforschens auf hebräischem Gebiete das Genesisbuch ist, dessen grösster Theil jene Erzählungen vereinigt, welche das hebräische Volk an seine Patriarchen knüpfte.

3.

b) Die Patriarchenerzählungen in solcher Ausführlichkeit und künstlerischen Rundung, wie sie uns die althebräischen Literaturreste aufbewahrt haben, sind eine auszeichnende Eigenthümlichkeit eben dieser hebräischen Literatur. Andere Völker haben ihren Mythos nicht zu so reichen Berichten über ihre Urahnen umgestaltet. Wie mager ist nicht dasjenige, was die Hellenen von ihren nationalen Ahnen erzählen, im Vergleich mit dieser mannichfachen und reichen hebräischen Patriarchengeschichte? Es war hierbei eine besondere Eigenthümlichkeit der historischen Entwickelung des hebräischen Volks thätig, welche den nationalen Gedanken in den Vordergrund drängte und in dieser Richtung ihren Einfluss übte auf die Umbildung des alten Mythosmaterials.[1] Dafür aber haben andere Völker und so, um bei unserm eben erwähnten Beispiel zu bleiben, auch die reichbegabten Hellenen die Gestalten ihres Mythos mehr zu Götter- und göttlichen Heldengestalten umgebildet.

[1] Darüber handeln wir im 3. Abschn. des VIII. Kapitels.

Die Göttergestalten, welche sich aus dem hebräischen Mythos heraus entwickelten, treten sehr früh in den Hintergrund. Theils der kenaʿanitische Einfluss, dem das hebräische Volk sehr früh zur Beute fiel, theils aber die hervortretende monotheistische Tendenz, liessen da keine sich aus dem Mythos consequent herausbildende Theologie auf die Dauer aufkommen. Aber an Heroengestalten mangelt es auch der Erinnerung des hebräischen Volks nicht; auch auf diesem Gebiete sind sie ursprünglich mit anderer Bedeutung Eigenthum des Mythos gewesen, und ihre Heroenbedeutung ist auch auf hebräischem Gebiete, ebenso wie auf arischem, secundär und Product des psychologischen und sprachgeschichtlichen Vorganges, welcher die natürliche Bedeutung der mythologischen Gestalten aus dem Bewusstsein schwinden liess.

Obwol nun diese Heroengestalten ursprünglich heldenmüthige Personen sind, welche weder mit einer örtlichen noch mit einer zeitlichen Bestimmung verbunden vorgestellt werden, so verdichten sie sich doch allmählich zu immer concreter und bestimmter vorgestellten Individuen. Das, was von ihnen erzählt wird, tritt aus seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit heraus, die Heroen werden an gewissen Orten thätig gedacht, an welchen sie ihre Heldenthaten vollbrachten — die Heroensagen werden localisirt — und ihrer Wirksamkeit wird eine bestimmte Zeit angewiesen, sie werden in einen chronologischen Rahmen eingefügt, in welchem sie eine bestimmte Zeitstelle einnehmen. Was ist natürlicher, als dass die Heroen, was die örtliche Bestimmung, die Localisirung, betrifft, ihre Wirksamkeit in jenen geographischen Gebieten vollführen, auf welchen diejenigen leben, welche von jenen Heroen erzählen? Die Localisirung der Heldensagen tritt immer in den Dienst des patriotischen Gefühles; Herakles und Theseus sind griechische Patrioten, heldenmüthige Wohlthäter des griechischen Volks. Und was die Bestimmung ihrer Lebenszeit anbelangt, so wirkt bei derselben vornehmlich jene Bestrebung jedes Culturvolks, von seiner Geschichte

ein klares, umfassendes, lückenloses Bild zu gewinnen. Die wahrhaft historische Erinnerung reicht regelmässig nicht genug weit hinauf, um die ganze Vergangenheit des Volks in umfassender Weise zu erklären. Die geschichtlichen Anfänge des Volks verschwimmen im Nebel der Unbestimmtheit und Ungewissheit. Was ist leichter, als dass eben diese dunkle Partie der Geschichte durch die Erzählung von der Wirksamkeit jener Helden ausgefüllt wird? Ist ja das menschliche Gemüth, in seiner pessimistischen Anlage und Stimmung, stets geneigt, in die graue Urzeit geistig und körperlich kolossal angelegte Menschen hineinzudenken, denen gegenüber das entkräftete Geschlecht der Gegenwart blos ein Schemen ist! So finden wir denn die Heroenerzählungen stets an der Spitze der Volksgeschichte. Die Geschichte des griechischen Volks beginnt mit seinem Heldenzeitalter, und die historisch dunkle Periode der hebräischen Geschichte, die Zeit zwischen dem ersten Eintritte ins kenaʿanitische Ackerland bis zur Creirung des monarchischen Königthums, die sogenannte Richterzeit, ist gleichfalls der Rahmen, welcher die hebräische Heldensage in sich fassen muss. Die Geschichte dieser Zeit ist es, um welche sich die Sagen von den hebräischen Heroen gruppiren. Eine zweite wichtige Quelle für die Erkenntniss des hebräischen Mythosstoffes ist demnach der Kreis von Erzählungen, den wir im kanonischen „Buche der Richter“ finden. Diese mythoswissenschaftliche Fundgrube ist es, deren Schätze Prof. Steinthal in dieser Richtung mit so viel kritischem Scharfsinn gehoben hat, in seiner bahnbrechenden Abhandlung über die Simson-Sage, in welcher er zu allererst Methode und Resultate der neuen Mythoswissenschaft auf das Gebiet des hebräischen Alterthums in selbstständiger Weise anwendete. Es ist ein glücklicher Zufall zu nennen, dass sich der mythische Charakter jener hebräischen Heroen eben an einem so ergiebigen Beispiele nachweisen liess, wie Shimshôn (Simson); denn daran kann ja auch der verbissenste Skeptiker nicht zweifeln, dass dieser Name soviel bedeutet als Sonne (shemesh), und dass dieser

Umstand eine unleugbare Berechtigung dazu bietet, die solarische Bedeutung des Helden festzuhalten und in seinen Kämpfen den Kampf der Sonne gegen Finsterniss und Gewitter zu erblicken.

4.

c) Aber die alttestamentlichen Erzählungen hören nicht auf, eine Quelle für die Mythosforschung auf hebräischem Gebiete zu sein, dort wo die Sagen der Genesis und des Richterbuchs von wirklich historischen Berichten abgelöst werden. Es ist nämlich eine längst constatirte Thatsache, dass sich die mythischen Charakterzüge, sobald einmal die Mythen selbst durch die Personificirung ihrer Gestalten ihre ursprüngliche Bedeutung eingebüsst haben, nicht auf ihr eigentliches Gebiet beschränken, dass sie sich vielmehr vielfach an historische Personen und historische Thatsachen ansetzen. Alexander der Grosse z. B. ist eine historische Erscheinung, an deren Geschichtlichkeit selbst die kühnste Kritik nicht rütteln kann; und auch an die Erzählung von seinen Thaten und Schicksalen haben sich Charakterzüge des solarischen Mythos angesetzt, Züge, die ursprünglich dem Sonnenhelden eigen, so namentlich der Zug in das Reich der Finsterniss.[1] Nicht jede Erscheinung, in deren traditionellem Charakterbild wir solarische Züge erkennen können, ist demnach mythisch, wenn sie auch nicht immer streng genommen der Geschichte angehört (wie z. B. Wilhelm Tell). Es ist höchst irrig, wenn man, wie dies gewöhnlich geschieht, zwischen Mythos und Geschichte als von zwei ein Drittes ausschliessenden Gegensätzen spricht.

Jedoch ist es zweierlei, worauf wir bei der Betrachtung der Mythosansetzung an historische Erscheinungen achten

[1] Wie sehr sich die Geschichte Alexander's mit dem Solarmythos verknüpfte, das zeigt sich am besten dadurch, dass die arabische Sage dem Alexander einen Sonnennamen verleiht, das vielgedeutete Dû-l-ḳarnein: der Gehörnte, d. h. der Strahlende.

sollen. Erstens nämlich pflegt sich, was wir eben erwähnt haben, der eine oder der andere mythische Charakterzug an historische Erscheinungen anzusetzen, wie wir dies z. B., um auf speciell hebräischem Gebiete zu bleiben, in der Charakterschilderung des Dâvîd oder des Propheten Êlijâhû beobachten können (vgl. unten Kap. VI, Absch. 8). Der Aufenthalt der Hebräer in Aegypten und ihr Auszug von dort unter der Führung und Erziehung eines für die Freiheit seines Stammes begeisterten Mannes ist eine Reihe streng genommen historischer Thatsachen, welche auch in den Documenten des ägyptischen Alterthums ihre Bestätigung finden; aber der traditionellen Erzählung von diesen Thatsachen, wie sie das hebräische Volk ausgebildet, haben sich unwillkürlich Charakterzüge jenes solaren Mythos beigesellt, welcher die älteste Geistesthat aller Menschheit bildet; so z. B. der nächtliche Durchzug durch das Meer, wie ihn der Mythos von der untergehenden Sonne erzählt, welche die Nacht über durch das Meer wandert, um morgens auf dem entgegengesetzten Ufer wieder emporzutauchen; oder jene solarischen, ja speciell prometheischen Züge, welche sich an die Schilderung vom Lebensgange Moses, wie sie die biblische Erzählung bereits in theokratischer Färbung darbietet, angesetzt haben, und welche wieder Steinthal in seiner schönen Abhandlung über die Prometheus-Sage klar dargelegt hat[1], eine Untersuchung, auf die ich hier verweisen will, anstatt den Inhalt derselben zu reproduciren. Zweitens ist das umgekehrte Verhältniss in Betracht zu ziehen, das nämlich, dass sich historische Thatsachen, von denen die Volkserinnerung nicht aufbewahrt hat, welches die Namen der Personen sind, welche dabei wirkten, an mythische Namen anknüpfen. Wir können als Beispiel dafür auf die Richterperiode zurückgreifen. Es ist selbstverständlich, dass es wahrhafte Geschichte ist, wenn von den erbitterten Kämpfen gesprochen wird, welche das hebräische

[1] Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (1859), II, 28 fg.

Volk in diesem Zeitalter gegen das Philistäervolk und gegen andere kena'anitische Stämme führte. Die Erinnerung an diese Kämpfe hat sich in Ermangelung historischer Namen an die mythischen Benennungen angelehnt, welche nach der Individualisirung der mythischen Gestalten die Bedeutung von Personennamen erlangt hatten. In ersterm Falle sind die Träger der Namen historische Personen, und die Charakterzüge gehören dem Mythos an; in dem andern ist Geschichte an mythische Benennungen angeknüpft worden. Nach beiden Richtungen hin ist also die kritisch behandelte hebräische Geschichte eine Quelle für die Mythosforschung auf diesem Gebiete.

5.

d) Eine der zuverlässigsten, aber ebenso der heikelsten Quellen der hebräischen Mythosforschung ist, ebenso wie der arischen, die Sprache selbst, und vor allem die Untersuchung der Benennungen, an welche der Mythos geknüpft ist. Diese Benennungen, welche in dem Umbildungsprocesse, welchen die ursprüngliche Bedeutung des Mythos durchmachte, zu Eigennamen wurden, sind ihrer eigentlichen, ursprünglichen Bedeutung nach Appellativa, und die Appellativbedeutung ist es eben, welche zu finden ist, um den mythologischen Charakter festsetzen zu können. Bei dieser Untersuchung befolgt man am besten die Methode, deren Benutzung in der arischen Mythosforschung so glänzende Resultate zu Tage gefördert. Bei manchen Benennungen lässt sich die Appellativbedeutung ohne viele Schwierigkeit finden und lässt sich aus dem betreffenden Sprachschatze selbst, also in unsern Untersuchungen aus dem bekannten Sprachschatze der hebräischen Sprache, erklären; bei andern versagt uns das bekannte hebräische Sprachmaterial alle Hülfe und wir müssen zu einer nüchternen Benutzung der verwandten Sprachgruppe, der semitischen nämlich, Zuflucht nehmen. Es ist in dieser Beziehung nie aus dem Auge zu verlieren, dass der hebräische Sprachschatz, welcher in den Büchern des Alten Testaments vorliegt, auch nicht einmal an-

nähernd die Fülle des althebräischen Sprachmaterials umfasst, auf welche wir nach diesem Bruchtheile schliessen können. In den Eigennamen hingegen ist noch manches alte Sprachgut erhalten, das uns sonst nicht vorkömmt. Die Erforschung der appellativen Bedeutung der mythologischen Eigennamen leistet demzufolge nicht blos der Mythosforschung einen wesentlichen Dienst, indem sie ihr in der Bestimmung der mythischen Bedeutung des betreffenden Stammwortes einen greifbaren Ausgangspunkt bietet, sondern sie ergänzt auch die Lücken des hebräischen Lexikons und errettet für die Erkenntniss manchen alten Bestandtheil dieser hochwichtigen Sprache, der uns sonst ganz unbekannt bliebe.

Ein Beispiel wird das Gesagte klar machen und zeigen, wie Sprachforschung und Mythologie gleichen Antheil haben an der Belehrung, welche aus einer solchen Untersuchung zu holen ist.

In der hebräischen Sprache begegnen wir gar häufig dem Zeitworte hashkêm, welches soviel bedeutet als: früh morgens einer Beschäftigung (welche diese Beschäftigung ist, das muss ein Nebenverbum bestimmen) nachgehen, ὀρθρεύειν; es repräsentirt den sogenannten Hiphʿîl-stamm, welcher in der Regel die Bedeutung des Factivum hat, jedoch nicht selten zum Ausdrucke dessen gebraucht wird, dass man in eine Zeit oder in einen bestimmten Ort eintritt, eine Thätigkeit unter gewissen Zeit- oder Ortverhältnissen vollzieht. Das Hiphʿîl-Verbum ist in diesem Falle stets von dem Nomen abgeleitet, welches diesen Ort oder diese Zeit bezeichnet. Hier ist es besonders das Zeitverhältniss, welches uns interessirt. Man sagt z. B. haʿarêbh in der Bedeutung: in den Abend eintreten, des Abends etwas thun, z. B. „der Philistäer trat hervor morgens und abends“, hashkêm we-haʿarêbh (I. Sam. XVII, 16); dieses letztere Wort ist von dem Namen ʿerebh abgeleitet, welches Abend bedeutet. Von dem Worte shachar, welches die Morgendämmerung bedeutet, wird noch in einem späten Stadium der hebräischen Sprache gebildet: hishchîr: zu dieser Zeit etwas

thun, und diese Hiphʿîl-Bildung des shachar figurirt dann neben der aus ʿerebh, ganz so wie in älterer Zeit hishkîm.[1] Nun muss natürlich diesem letztern Verbum selbst ein Nomen zu Grunde liegen, von welchem es abgeleitet ist, und welches Morgen bedeutet. Es findet sich jedoch in dem bekannten hebräischen Sprachschatze nicht, denn da bedeutet die hieher gehörige Nominalform shkhem den Nacken, und die Etymologen haben sich viel verlorene Mühe gegeben, um einen erträglichen Zusammenhang zwischen dieser Nominalbedeutung und jenem hishkîm herzustellen. Das Erträglichste, was man sagen konnte ist, dass wer früh aufsteht, um seiner Beschäftigung nachzugehen, sich die Arbeit auf den Nacken ladet.[2] Aber, so wird jeder fragen, ladet der keine Arbeit auf seinen Nacken, der sie nach dem Mittagessen oder des Abends verrichtet? Vergleicht man das Verhältniss, in welchem jene Hiphʿîl-Formen zu den Nennwörtern stehen, von welchen sie derivirt sind, so stellt sich die Sache so, dass man fast a priori behaupten dürfte, es habe in der alten hebräischen Sprache das Wort shkhem auch den Morgen bedeutet. Und die Mythosforschung ist es in diesem Falle, welche uns hier die sicherste Handhabe bietet. Der Name Shkhem figurirt nämlich im hebräischen Mythos als Entführer der Dînâ, der Tochter des Jaʿḳôb. Ohne hier der Analyse dieses Mythos vorzugreifen, welche in den Zusammenhang eines unserer nächsten Kapitel gehört, erkennen wir allsogleich in dem mythischen Namen Shkhem das Nomen, aus welchem jenes Verbum hishkîm abgeleitet ist. Die mythische Benennung bezieht sich sonach auf den frühen Morgen, auf die Morgenröthe, den Entführer der Sonne, wie wir dieses Liebesverhältniss auch im Mythos der Arier so vielfältig ausgedrückt finden.

Keiner wird leugnen können, dass hier die Mythosforschung eine Bereicherung der Kenntniss des althebräischen

---

[1] Wajjiḳrâ rabbâ sect. XIX. hishchîr we-heʿerîbh.

[2] Vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 1406, b.

Sprachmaterials brachte, und so sind es denn auch auf hebräischem Gebiete Mythos und Sprachforschung, welche sich gegenseitig fördernd die Arme reichen. Dies macht die sprachforschende Untersuchung zu einer der ergiebigsten Quellen der Erkenntniss mythischer Anschauungen der alten Menschheit.

6.

e) Während sich der Gedankenkreis, welcher die prosaische Darstellungsweise leitet, auf dem Niveau jener Weltanschauung bewegt, welche in der Zeit, in welcher der Schriftsteller lebt, maassgebend ist, besitzt die poetische Sprache und Darstellung grössere Neigung dazu, in sich die Ausdrucksweisen, welche längstvergangene Zeit im Sinne der in ihnen herrschenden Weltanschauung hervorgebracht, aufzunehmen und anzuwenden. Diese Ausdrucksweisen waren damals, als sie entstanden sind, genau der Weltanschauung jener Zeit entsprechend und hatten die Bedeutung, welche der wortgetreue Sinn ergibt; sie wurden auch bei jedem Falle, der Gelegenheit zu ihrer Anwendung bot, gebraucht, und jeder verstand, was man damit meine; denn keiner hätte es anders ausgedrückt. Die Dichtersprache der spätern Zeit bewahrt solche Ausdrucksweisen, selbst dann, wenn ihre Bedeutung aus der Weltanschauung geschwunden ist und die betreffenden Dinge und Vorgänge ganz anders vorgestellt werden, und wendet sie in figürlichem Sinne, wie man zu sagen pflegt, an.[1] So hat also die Sprache und Ausdrucksweise der hebräischen Dichter und jener in gehobenem, ans Dichterische streifendem Stile sprechender Männer, die man Propheten nennt, vieles von jenen Ausdrucksweisen bewahrt, die aus der alten mythologischen Weltanschauung herausgewachsen sind. Es ist demnach auch von da hin und wieder Mythosmaterial zu heben.

---

[1] Vgl. Herm. Cohen's Abhandlung: Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins (Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachw. [1869], VI, 239—40).

Wenn z. B. der Prophet Jesajas (XIV, 24) sagt: „Ich fege sie mit dem Kehrbesen der Vernichtung“, so ist dies zwar, wie wir es nennen, ein poetisches Bild, indem das Vernichten als ein Kehrbesen vorgestellt wird, welcher die zu Vernichtenden von der Oberfläche der Erde hinwegfegt. Doch ist es andererseits mehr und anderes als blos ein poetisches Bild, denn es verdankt seinen Ursprung nicht einer künstlerischen Auffassung des Redners, sondern es steckt dahinter eine mythische Anschauungsweise der alten Welt, welche der Redner hier in poetischem Sinne verwendet, dieselbe Auffassung nämlich, welche sich in so vielen Mythoskreisen vorfindet. Die Pestjungfrauen z. B. werden mit Kehrbesen in der Hand vorgestellt, mit welchen sie vor den Thoren kehren und dadurch Tod in das Dorf bringen.[1] Oder wenn wieder Jesajas sagt (XXVII, 1), dass „Jahve mit seinem harten, grossen und starken Schwerte heimsucht Livjâthân, die flüchtige Schlange, und Livjâthân, die krümmungsreiche Schlange, und umbringt das gedehnte Ungeheuer (tannîn), das im Meere ist“, oder wenn Hiob (XXVI, 13) in seiner grossartigen Schilderung des Kampfes, den Jahve gegen das Gewitter führt, und der Niederlage des letztern vor der Allgewalt Jahve's, spricht: „Durch seinen Hauch klärt sich der Himmel, seine Hand verwundet die flüchtige Schlange (nâchâsh bârîach)“, oder wenn der im Babylonischen Exil wirkende Prophet (Jes. LI ,9) Jahve'n in folgenden Worten anredet: „Erwache, o erwache, kleide dich in Gewalt, o Arm Jahve's! Erwache, wie in den Tagen der Urzeit, wie in den Zeiten der alten Ewigkeit! Bist du es nicht, der das tobende Ungeheuer (rahabh) erlegte und verwundete das tannîn?“ u. s. w.[2]: so bemerken

---

[1] Vgl. über die germanischen Sagen, in welchen dieser Gedanke wiederkehrt, Henne-Am Rhyn, Die deutsche Volkssage (Leipzig 1874), S. 268 fg.

[2] Vgl. Psalm LXXIV, 13—14; LXXXIX, 11. Es ist nicht berechtigt, wenn manche Exegeten, sich um die Residuen des alten Mythos

wir, dass in diesen Ausdrücken Propheten und Dichter die in der Weltanschauung der betreffenden Gegenwart längst überholten und veralteten Anschauungen des Mythos vom Kampfe der Sonne gegen die flüchtige Schlange (Blitz) und gegen die gestreckte oder gekrümmte Schlange (Regen) verwenden, die Ungeheuer, welche die Sonne zu verschlingen trachten, welche aber die Sonne mit ihren Pfeilen (Strahlen) beschiesst oder mit ihren Steinwürfen verwundet; oder vom Kampfe der untergegangenen Sonne gegen das Ungeheuer, das ihrer am Meeresgrunde harrt, um sie zu verschlingen (ein Mythos, der auch in der Jonas-Sage aufbewahrt ist), nur dass das monotheistische Bewusstsein die Sonne durch Jahve substituirt hat. Auch wenn manche Propheten so häufig in ganz allgemeiner Weise, ohne Beziehung auf ein bestimmtes historisches Ereigniss, von einem Durchzuge durch das Meer sprechen, so ist dies — wo nicht ausdrücklich darauf hingedeutet ist — durchaus keine Reminiscenz an den Durchzug durch das Rothe Meer, als an ein Moment aus der Urgeschichte des hebräischen Volks, sondern es ist wieder die Anwendung einer alten mythischen Anschauung von dem Zuge, den der Sonnenheld nach seinem Niedergange durch das Meer durchmacht, um morgens wieder am andern Ufer zu erglänzen. Ist ja jene hebräische Erzählung selbst — wie wir schon darauf hingewiesen — nichts anderes als ein zur Geschichte umgebildeter Mythos, wie wir solchen Umbildungen in der Entwickelungsgeschichte des Mythos auf Schritt und Tritt begegnen. Besonders klar wird dies, wenn wir die Fortsetzung der schon oben angeführten Worte des babylonischen Ungenannten (Jesaj. LI, 10) ansehen: „Bist du es nicht, der das Meer trocknet, die Wasser der gewaltigen Flut, der in den Tiefen des Meeres einen Weg macht, damit hindurchziehen die Erlöseten?“ Das in diesem Verse Geschilderte ist im Sinne des Redners ein Geschehniss

nicht kümmernd, unter rahabh und tannîn stets das ägyptische Reich verstehen wollen.

derselben Art wie das, worauf er im vorangehenden Verse Bezug genommen hat, die Erlegung des rahabh und die Verwundung des tannîn. — Auch die Benennung Kena'ans als ein Land, „wo Milch und Honig fliesst", weist auf den Mythos von einem Sonnenlande zurück; der Mythos nennt nämlich das Strahlenlicht von Sonne und Mond „Milch und Honig", denn den Mond nennt er Biene[1] und die Sonne ist ihm Kuh. Wir kommen auf die mythologische Apperception der Lichtstrahlen als Flüssigkeit in der Note *c.* des fünften Kapitels zu sprechen. Palästina, das der Schriftsteller als mit allen Segnungen ausgerüstet schildern wollte, erhält dann Attribute, welche der Mythos einem überirdischen Orte, woher ihm die Segnungen des Lichtes entströmen, verlieh, und es ist bemerkenswerth, dass im Çatapatha Brâhmaṇa dieselbe mythische Anschauung, welche im Hebräischen poetisch verwendet wird, uns bereits in eschatologischer Färbung entgegentritt. In den Wohnungen der Seligen lässt das Çatap. Brahm. XI, 5. 6. 4. Milch und Honig fliessen.[2]

7.

f) Die hebräische Mythostradition ist nicht ausschliesslich im alttestamentlichen Kanon erhalten. Es ist in diesen Kanon bei weitem nicht alles aufgenommen, was aus den Resten des alten Mythos in historisch entstandener Umbildung im hebräischen Volke cursirte. Vieles davon ist vielmehr in der dem Kanon nicht einverleibten Tradition, besonders in der sogenannten rabbinischen Agâdâ erhalten, welche manches alte Gut in sich fasst, das sich an Alter mit den mythologischen Quellen, die wir innerhalb des Kanon namhaft gemacht haben, messen kann. In der

[1] Angelo de Gubernatis, Die Thiere in der indogerman. Mythologie, S. 506 fg. In Betreff der Bedeutung von Biene und Honig im hebr. Mythos hat Steinthal in seiner Abhandl. über die Simson-Sage genug Treffliches gesagt.

[2] Bei Weber in Zeitschr. D. M. G. (1855), IX, 238.

Erkenntniss solcher Elemente der Agâdâ ist umsichtige Kritik und grosse Behutsamkeit nothwendig, denn es ist eben nur ein verschwindend kleiner Bruchtheil derselben, von welchem das Gesagte gelten kann, und dieser kleine Bruchtheil ist aus einer überwiegenden Masse von Bestandtheilen herauszulesen, von welcher das Gesagte nicht gelten kann. Im allgemeinen aber müssen wir die Agâdâ als Quelle für die Erkenntniss des alten hebräischen Mythos namhaft machen, und es muss constatirt werden, dass man von der Agâdâ in dieser Richtung schon früher — freilich einen nicht immer zuverlässigen — Gebrauch gemacht hat. Auch der gelehrte Mythosforscher Prof. Schwarz hat bereits einmal auf diese Quelle hingewiesen [1], und Julius Braun geht in der mythologischen Würdigung der Agâdâ geradezu zu weit, wenn er ohne Einschränkung sagt [2]: „Die Rabbinersagen sind nichtsweniger als willkürliche Erfindungen, sondern Nachklänge urältester, nur durch die gegenwärtige Bibelredaction ausgeschiedener Erinnerungen. Wenn die rabbinische Gelehrsamkeit zuweilen unglückliche Versuche macht, die ausserbiblische Sage mit einem Bibelwort zu begründen und in vermeintlichen Anspielungen biblischer Zeiten nachzuweisen, so ist das kein Beweis, dass die ganze Sage aus solchen misverstandenen Bibelworten erst herausspeculirt sei.“ Aber gerade Braun ist es, der von der rabbinischen Tradition, hierin mit dem unbesonnenen Nork wetteifernd, einen gar schlechten Gebrauch macht und ohne Auswahl und Kritik rechts und links alles nimmt, wo er es findet, gleichviel ob es nun der Veda ist oder die Bibel, ob Homer oder die Kirchenväter, ob das ägyptische Todtenbuch oder der Talmud, ob Keilinschriften oder irgendein obscurer Allegoriker.

Die Agâdâ hat z. B. an vielen Orten die Eigennamen derjenigen Personen genannt, welche in der Bibel namenlos vorgeführt werden, und zwar häufig Namen mit solch alter-

[1] Sonne, Mond und Sterne, S. 4.

[2] Die Naturgeschichte der Sage, I, 127.

thümlichem Gepräge, dass man nicht an eine launige Erfindung der Agadisten denken kann.[a] Ich glaube, dass diese Namen, wenn sie durch innere Gründe gerechtfertigt erscheinen, d. h. wenn sie sich der Natur des Mythos ganz angemessen zeigen, für die Mythosforschung als altes Gut von Bedeutung sein können. Natürlich darf uns hier nicht allzu grosser Optimismus beherrschen und wir dürfen nie die Freiheit vergessen, mit welcher die agâdische Phantasie auf ihrem Gebiete schaltet und waltet.[1] Dasselbe gilt auch von den Identificirungen, in welchen sich die Agadisten gern gefallen, und von den genealogischen Angaben, welche vom Standpunkte der historischen Exegese zwar wenig Berücksichtigung verdienen, ihren Grund aber in einem alten Mythos haben können. So z. B. nennt das Targum zu I. Sam. XVII, 4, Simson den Vater des Goljâth.[2] Wenn wir in Betracht ziehen, dass Goljâth jener Riese ist, den der „röthliche Held mit gutem Gesichte“ durch „Steinwürfe“ besiegt (der Sonnenheld wirft mit Steinen nach dem Gewitterungeheuer), so kann wol sehr leicht der Mythos sagen, dass die Sonne (Shimshôn) der Vater dieses feindseligen Nachtriesen ist, sowie die Sonnengestalten gar häufig als Vater oder Mutter der Nacht vorgeführt werden.

Es ist sehr leicht begreiflich, dass die mythologische Verwendbarkeit einzelner solcher Angaben ungemein schwer zu bestimmen ist; wir haben demnach nur höchst spärlichen Gebrauch von denselben gemacht. Relativ sicherer wäre die Benutzung derselben da, wo es sich nicht blos um Namen und genealogische Verhältnisse handelt, sondern um materielle Erzählungen. Besonders ist es die Âbhrâm-Sage, welche in ihrer agadischen Fassung sehr viel altes

---

[1] Häufig haben sich solche Namen in der Volkstradition festgesetzt und werden von verschiedener Seite übereinstimmend genannt, so z. B. Ιαννῆς und Ιαμβρῆς, welche ebenso bei den Rabbinen als auch II. Timoth. III, 8 figuriren (vgl. Jablonski, Opuscula ed. Te Water, II, 23).

[2] S. Wilhelm Bacher's Abhandlung, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargûm (Zeitschr. D. M. G. [1874], XXVIII, 7).

Mythosmaterial aufbewahrt hat, dessen Verwerthung durch die lichtvolle Zusammenstellung, welche eben diese Partie der Agâdâ von seiten B. Beer's erfahren [1], leicht zugänglich ist. So ist z. B. der Kampf Âbhrâm's gegen Nimrôd — den die Mythosforschung als den Kampf des nächtlichen Himmels gegen die Sonne fassen muss — nur aus der Agâdâ bekannt; die Schrift erwähnt dieses Verhältnisses mit keinem Worte. Und für den solarischen Charakter des Nimrôd, der übrigens auch aus den biblischen Angaben erhellt, hat auch wieder die Agâdâ ein schätzbares Datum aufbewahrt, dass nämlich 365 Könige (die Tage des Sonnenjahres) dienend vor ihm erscheinen [2]; es ist dies dieselbe Anschauungsweise des Mythos wie die, dass Henoch — von dem wieder nur die Tradition das solarische Moment der Himmelfahrt aufbewahrt hat — 365 Jahre lebt, oder dass Hêlios Heerden von 350 Rindern hat (7 Heerden zu 50 Rindern), und dass nach dem Veda der Sonnengott mit 720 Zwillingskindern, d. h. 360 Tagen und Nächten gesegnet ist [3] und dass sein Wagen durch 7 Pferde (d. h. 7 Wochentage) gezogen wird. [4]

Wieder ist es die Agâdâ, welche uns folgenden mythischen Ausdruck erhalten hat, den in dieser Beziehung bereits Schwarz verwerthet [5]: „Abhrâhâm war im Besitze eines Edelsteins, welchen er, solange er lebte, um seinen Hals trug; als jener starb, nahm Gott den Edelstein und hing ihn an die Sonnenkugel.“ [6] Der Mythos nennt, wie

[1] Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage (Leipzig 1859). Eine gute Zusammenstellung hat auch bereits Hamburger, Geist der Hagada (Leipzig 1857), I. 39—50.

[2] Bêth ham-midrâsh, Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der jüdischen Literatur (ed. Ad. Jellinek; Wien 1873), V, 40.

[3] M. Müller's Essays, II, 197.

[4] Rigveda L, 8. CCCXCIX, 9.

[5] Sonne, Mond und Sterne, S. 4.

[6] Bab. Bâbhâ bathrâ, fol. 16, b.

auf arischem Gebiete vielfach, besonders auch durch Schwarz und Kuhn, gründlich nachgewiesen ist, den Sonnenglanz und die leuchtenden Körper Steine im allgemeinen oder Edelsteine im besondern.[1] Des Nachts, solang Âbhrâhâm (der nächtliche Himmel) lebt, trägt er selbst den Edelstein, stirbt die Nacht, so nimmt Gott diesen Edelstein (den Mondesglanz) und hängt ihn an die Sonne.

Wie behutsam man bei der mythologischen Benutzung der Agâdâ vorgehen muss, das leuchtet jedem ein, der die Natur und Entstehungsgeschichte der Agâdâ und der agâdischen Sammlungen kennt. Ich will noch ein Beispiel anführen, welches zeigt, wie leicht man irregeführt werden kann, wenn man sich in der Mythosforschung der Benutzung dieser verlockenden Quelle unbedingt und allzu vertrauensvoll hingeben würde.

Im Verlaufe unserer folgenden Untersuchungen wird es zur Gewissheit werden, dass Ja'ḳôbh in die Reihe der mythischen Gestalten gehört, welche mit dem nächtlichen Himmel zusammenhängen. Wie leicht könnten wir in dieser Auffassung gestört werden, wenn wir aller Agâdâ unbedingt Sitz und Stimme unter den Quellen hebräischer Mythosforschung zuerkennen würden? Da heisst es nämlich einmal in Bezug auf die Bibelstelle Genes. XXVIII, 11: „Er (Ja'ḳôbh) erreichte jenen Ort und übernachtete dort, denn die Sonne war angekommen (kî bhâ hashemesh), d. h. untergegangen.“ Dazu bemerkt der Agadist Chaggî aus Sephoris: „Dieser Satz weist darauf hin, dass Ja'ḳôbh, als er in Bêthêl angelangt war, die begrüssende Stimme der Engel hörte: „Es ist die Sonne gekommen, es ist die Sonne gekommen“ (d. h. Ja'ḳôbh selbst). Als viele Jahre später der Sohn des Ja'ḳôbh, Jôsêf, seinem Vater den Traum erzählte, in welchem auf den Vater als auf die Sonne angespielt wird (XXXVII, 9. 10), da dachte Ja'ḳôbh:

[1] Vgl. Kuhn, Ueber Entwickelungsstufen der Mythenbildung (Abhandl. der kön. Akad. d. W. Berl. 1873 [Berlin 1874]), S. 144.

Wer hat meinem Sohne kundgethan, dass ich Sonne heisse?“[1]

Noch auf Eins will ich in dieser Beziehung hinweisen. Zuweilen verarbeitet die Agâdâ mythologische Momente, die sie aufbewahrt so, dass neben der alten Mythostradition noch etwas von den Agadisten auf Grund irgendeines ihrer hermeneutischen Grundsätze Hinzugefügtes dazutritt, welches unmöglich ebenfalls Eigenthum des alten Mythos sein kann. Ein Beispiel soll dies wieder näher führen. Wir wollen es nicht als apodiktisch hinstellen, aber auch die Möglichkeit dessen nicht in Abrede stellen, dass der Name Bileʿâm ein mythischer ist. Er bedeutet: der Verschlinger und wird demnach schon seit alter Zeit mit dem arabischen Loḳmân identificirt, welcher Name gleichfalls Verschlinger bedeutet.[2] Es wäre demnach Bileʿâm ursprünglich Name des Ungeheuers, welches die Sonne verschlingt. Es ist in der Mythologie nicht selten, dass den sonnenfeindlichen Gestalten Weisheit, List und Klugheit zugeeignet werden, und daher kommt es, dass die Schlange im Mythos in Verbindung mit der Weisheit erscheint; dies rechtfertigt den Charakter Bileʿâms als Weisen und Propheten. (Die Schlange ist orakelgebend: οἰωνός.[3]) Bileʿâm ist der Sohn des Beʿôr, des Leuchtenden, ein mythischer Ausdruck, der häufig wiederkehrt, wenn das Dunkel als aus dem Tage entstanden bezeichnet wird, und auch das mag mythisch sein, dass die Agâdâ diesen Beʿôr mit dem Weissen (Lâbhân) identificirt.[4] Dieser Mythos wäre dann, wie so viele andere, durch den Einfluss der — im siebenten Kapitel näher zu bezeichnenden — Factoren

---

[1] Berêshîth rabbâ, sect. 68.

[2] Dagegen Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3. Aufl.), II, 302.

[3] Welker, Griechische Götterlehre (Göttingen 1857), I, 66.

[4] Ich finde diese Identificirung allerdings nur in spätern Schriften, Tânâ de-bhê Elîjâ c. 27 Sêder ʿôlâm c. 21, vgl. Halâkhôth gedôlôth (hilkhôth haspêd). Im Sêder had-dôrôth u. d. J. 2189 wird Beʿôr der Sohn Lâbhân's genannt. Ueber Lâbhân vgl. Kap. V, Abschn. 11.

nationalisirt worden. Der Sonnenverschlinger wurde zum Verschlinger des hebräischen Volks, sowie der Sonnenheros zum hebräischen Nationalheros wurde. Die Gewitterhelden werden vom Mythos häufig als lahm und hinkend vorgeführt[1], und dieser Zug, den von Bileʿâm die Schrift nicht aufbewahrt, findet sich in der Agâdâ, welche mittheilt: Bileʿâm chiggêr beraglô achath hâjâ, „Bileʿâm war lahm an einem Fusse“.[2] Soweit wäre alles in Ordnung. Nun aber besagt der Nachsatz: Shimshôn chiggêr bishtê raglâw hâjâ, d. h. „Simson war lahm an beiden Füssen“, ein Zug, der zum Sonnenhelden nicht passt. Aber wir müssen bedenken, dass die Agâdâ dies letztere durch einen ihrer hermeneutischen Grundsätze folgert. Die Lahmheit Bileʿâms wird nämlich an das Wort shefî in Numeri XXVIII, 3 angeknüpft; das Wort shefîfôn in Genes. XLIX, 17 (in dem Spruche über Dân, welchen die Agadisten auf den Dâniten Shimshôn beziehen) ist für die agâdische Hermeneutik seiner Form nach der Ausdruck für die Verdoppelung des Begriffes, welchen shefî ausdrückt.[b]

Dem alten Mythos könnte demnach nur das über Bileʿâm Gesagte angehören; das zweite über Shimshôn Gesagte ist spätere agâdische Folgerung, auf welche in mythologischer Beziehung kein Gewicht gelegt werden kann.

Anmerkung zu S. 36.

a. Agâdische Namenetymologien. Auch noch nach einer andern Richtung hin pflegt die Agâdâ das durch die Schrift selbst Vernachlässigte zu ergänzen. An Stellen, wo die Bibel selbst die Wahl oder Entstehung eines Eigennamens nicht begründet, pflegt die Agâdâ ganz selbständig ihre etymologische Begründung zu gestalten; diese agâdische Eigenthümlichkeit ist in dem betreffenden

---

[1] S. u. Kap. V, Abschn. 10 (zu Ende).

[2] Sôṭâ, fol. 10 a.

Schriftthum ungemein häufig vertreten (z. B. die Etymologie des Namens Mirjâm in Midrâsh zum Hohenliede II, 12, die des Namens der beiden Hebammen Shifrâ und Pûʿâ, welche noch obendrein mit Jôkhebed und Mirjâm identificirt werden, im Talmud babyl. Tr. Sôṭâ, fol. 11 b u. v. a. m.) und wir haben auf dieselbe schon bei anderer Gelegenheit hingewiesen (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges., 1870, XXIV, 207). Ich hebe an diesem Orte eines der Beispiele, die sich in ungemein grosser Zahl darbieten, hervor, weil es mir Gelegenheit bietet, auf ein interessantes Zusammentreffen zwischen jüdischer und mohammedanischer Agâdâ hinzuweisen, welches uns einen Beleg dafür bietet, wie weitgehend und sich auf kleine Einzelheiten erstreckend die Entlehnungen sind, welche die mohammedanische Schriftgelehrsamkeit der rabbinischen entnahm, andererseits aber, wie selbständig und ganz in arabischem Geiste diese Entlehnungen verarbeitet wurden.

Genes. XLVI, 21 werden die Söhne des Binjâmîn aufgezählt ohne jede etymologische Bemerkung. Die Agâdâ holt diesen Mangel nach und bringt einen jeden der Namen der Neffen Jôsêf's mit der wehmuthsvollen Erinnerung des Binjâmîn an seinen verlorenen Bruder in Verbindung. Die betreffenden Motivirungen sind im Talmûd und im Midrâsh enthalten; sie finden sich aber bereits in abweichender, jedoch wahrscheinlich in der originellsten Fassung im Targûm Jerus. zur Stelle, und es ist hinreichend, wenn ich auf dieses reflectire. Danach nannte Binjâmîn seine zehn Söhne ʿal prishûthâ de-Jôsêf achôhî, anknüpfend an die Trennung seines Bruders Jôsef u. z. Belaʿ, weil Josef von ihm hinweg verschlungen (d. h. entrissen) wurde (de-ithbelaʿ minnêh); Bekher, weil Jôsef der Erstgeborene seiner Mutter war (bukhrâ de-immêh); Ashbêl wegen der Gefangenschaft, in welche Josef fiel (de-halakh be-shibhjâthâ); Gêrâ, weil Josef als Fremdling leben musste in fremdem Lande (de-ithgar be-arʿâ nukhrâ'â); Naʿamân, weil ihm Josef werth und theuer (da-hawâ nâʿîm we-jaḳḳîr); Êchî, weil er sein Bruder (achôhî); Rôsh, weil er der vorzüglichste im Vaterhause war; Muppîm, weil er nach dem Lande Môf (Aegypten) verkauft wurde; Chuppîm, weil Binjâmîn eben achtzehn Jahre erreicht hatte, also nach rabbinischer Ansicht (Âbhôth V, mishnâ 21) das Alter, in welchem der Mann reif zur Heirath (chuppâh) wird; Ard, von jârad, hinunterziehen, weil Josef nach Aegypten hinabziehen musste.

Das arabische Seitenstück zu dieser Agâdâ habe ich in dem Buche Zahr al-kimâm fî ḳiṣṣat Jûsuf ʿaleihi al-salâm (Kelchblumen, enthaltend die Geschichte Josef's) gefunden, welches den mâlikitischen Gelehrten ʿOmar b. Ibrâhîm al-Ausî al-Anṣârî zum Verfasser hat. Es ist dies dasselbe Buch, welches

Ḥâgî Chalfâ (V, 381, nr. 11386) unter dem Titel magâlis ḳiṣṣat Jûsuf anführt [1], obwol der dort gegebene Anfang nicht zu den Anfangsworten unseres Codex (er ist in der leipziger Universitätsbibliothek unter Nr. 7 des Nachtrags) stimmt. Das Buch ist in XVII magâlis, d. h. Consessus, eingetheilt, eine in arabischen Werken paränetischen und religionswissenschaftlichen Inhalts nicht ungewöhnliche Eintheilung; ein jedes meglis enthält eine Partie aus der Lebensbeschreibung Josef's, immer durch einen Koranvers eingeleitet und reichlich mit Gedichten und sonstigen Episoden und Intermezzos untermischt. Es ist eine lehrreiche Quelle für die Kenntniss der Josef-Legende der Mohammedaner. Da es hier zu weit von unserm Gegenstande führen würde, wenn ich eine ausführliche Charakteristik dieses Buches liefern wollte, so sei nur das eine hervorgehoben, dass es grosse Verwandtschaft mit der jüdischen Josef-Legende verräth, sowie der Verfasser im allgemeinen häufig Gelegenheit zu der Vermuthung gibt, die Bibel und jüdische Tradition seien ihm und seinen Quellen nicht fremd gewesen. Es ist aber alles bei ihm eigenthümlich verändert. Der Ausruf des getäuschten Isak z. B. „die Hände sind Esau's Hände, aber die Stimme ist Jakob's Stimme“ (Genes. XXVII, 22) lautet dort Blatt 5 recto: al-lams lams ʿAjṣau w-al-rîḥ rîḥ Jaʿḳûb (Die Berührung ist die Berührung Esau's, aber der Geruch ist der Geruch Jakob's (vgl. Genes., ibid. v. 27). Die Stelle, auf die es uns hier ankommt, befindet sich Blatt 149 recto.

Die Scene ist das Diner der Brüder im Hause Josef's. Jeder sitzt neben seinem leiblichen Bruder; nur Binjâmîn ist ohne solchen und fängt darob heftig zu weinen an. Da nähert sich ihm Josef, gibt sich nach einem längern Zwiegespräch als seinen leiblichen Bruder zu erkennen und spricht mit ihm. Hernach fragte ihn Josef: „O Jüngling, hast du eine Frau?“ „Ja wohl“, entgegnet Binjamin. „Und Kinder?“ „Ich habe deren drei Söhne.“ „Welchen Namen gabst du dem ältesten?“ „Dîb (Wolf)“. „Und warum wähltest du diesen?“ „Weil meine Brüder die Meinung hegten, dass ein Wolf meinen Bruder verzehrt habe, und ich ein Erinnerungszeichen an diese Katastrophe haben wollte.“ „Und wie nanntest du den zweiten?“ „Ich nannte ihn Dam (Blut).“ „Warum so?“ „Weil meine Brüder ein in Blut getauchtes Oberkleid brachten; daran wollte ich mich stets erinnern.“ „Und wie

[1] Der Verf. bezieht sich Blatt 127 recto auf sein früheres Werk: biġjat al-mutaʿallim wa-fâʾidat al-mutakallim. Ḥ. Ch. kennt dieses Buch des Verf. nicht.

heisst dein dritter?“ „Jûsuf; damit der Name meines Bruders nicht vergessen werde.“

Aber auch solche Namen, welche in der biblischen Urkunde selbst ihre Etymologie gefunden, versieht die Agâdâ mit andern etymologischen Erklärungen. So z. B. den Namen Jiṣchâḳ, welchen sie als jâṣâ oder jêṣê chôḳ erklären (Beresh. r. sect. 53, vgl. Beer, Leben Abraham's, S. 168, Anm. 506).

Anmerkung zu S. 40.

b. Ein hermeneutisches Gesetz der Agâdâ. Der hermeneutische Grundsatz, auf den wir im Text verwiesen haben, ist den Agadisten zwar nicht so bewusst gewesen, wie er in andern Kreisen war, denn sie haben ihn gar nicht ausgesprochen; jedoch zieht er sich durch ihre ganze Schriftauffassung durch. Es ist der Grundsatz: dass die Intensität des Wortbegriffs mit der Erweiterung der Form wächst. Dasselbe Gesetz war auch von den griechischen Etymologen aufgestellt und von einem der ältesten Grammatiker, Tryphon, bis zur Pedanterie angewendet (vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei Griechen und Römern, S. 342); bei den arabischen Grammatikern beherrscht es die ganze grammatische Sprachbetrachtung (zijâdet al-lafẓ oder al-binâ tadullu ʿala zijâdet al-maʿna). Auch in der agadischen Exegese macht es sich vielfach als Richtschnur in der Schrifterklärung geltend. Besonders weist bei Reduplicatformen die reduplicirte auf einen reichern Begriffsinhalt als die, in welcher keine Reduplication statt hat. Z. B. Lêbhâbh ist im Verhältniss zu lêbh (beides bedeutet: Herz) ein Doppelherz: der gute und der böse Trieb (jêṣer ṭôbh und jêṣer hârâʿ. Sifrê zu Deuteron. VI, 5, §. 32). So soll auch in shefîfôn das im Verhälttniss zu shefî verdoppelte *f* auf die Bereicherung des Begriffsinhalts hinweisen.

In diesem Worte shefîfôn ist aber ausser dem verdoppelten Lautelemente noch der Bestandtheil ôn enthalten. Auch diese Endsilbe wird gern mit einer Bereicherung des Begriffs in Verbindung gebracht, ebenso wie die Koranexegese der entsprechenden Silbe ân dieselbe Wirkung zuerkennt (vgl. über raḥmân und raḥîm in dieser Beziehung al-Beiḍâwî's Commentarius in Coranum [ed. Fleischer], I, 5. 11). Ein Beispiel aus der Agâdâ ist folgendes: Berêshîth rabbâ sect. 97 sagt Jôsê b. Chalaftâ „Nahrungssorgen sind doppelt so schmerzhaft als Geburts-

wehen, denn von diesen heisst es: «Mit Schmerz (be'eṣebh) wirst du Kinder gebären» (Genes. III, 16), während es von jenen heisst: «Mit Schmerzen (be'iṣṣâbhôn) wirst du sie — die Erdfrüchte — geniessen, solang du lebst»" (ibid. 17). Das zu 'eṣebh hinzugekommene ôn deutet demnach auf eine Verdoppelung des Schmerzes; sowie das zu shefî hinzugekommene ôn in shefîfôn Lahmheit an zwei Füssen bezeichnet.

DRITTES KAPITEL.

Die Methode der hebräischen Mythosforschung.

1.

Die Methode der Mythosforschung ist darauf gerichtet: wie man aus den in obigem Kapitel aufgezählten Quellen für die Erkenntniss des alten Mythos diesen selbst gewinnt, wie man den ursprünglichen Kern des Mythos aus jener Hülse herausschält, welche sich um denselben im Laufe seiner Entwickelungsgeschichte gebildet hat, wie man ferner den Fortgang und Verlauf dieser Entwickelungsgeschichte selbst erkennt, um dann bestimmen zu können, wie sich über den ursprünglichen Mythos Schicht um Schicht angesetzt hat, bis dass er jene Gestaltung erreichte, welche das concrete Material unserer Untersuchung ist. — Die Entwickelungsgeschichte des Mythos bei einem gewissen Volke wird namentlich durch zweierlei Factoren bestimmt, welche dieser Entwickelung jene Richtung geben, die sie thatsächlich einschlägt: die eine Gruppe dieser Factoren ist psychologisch, die andere culturhistorisch. Die psychologischen Factoren sind bei der Entwickelung alles Mythos dieselben und unterscheiden sich nicht je nach der Besonderheit des Volks, dessen Mythos den Gegenstand unserer Erwägung bildet, denn dieselben allgemeinen Gesetze sind es allenthalben, welche das Leben der Seele bestimmen; da gibt es keinen Unterschied, welcher mit der ethnologischen Stel-

lung und der Rasseneigenthümlichkeit des betreffenden Volkes eingeführt wird: es gibt eine Menschheitspsychologie oder, wie diese Disciplin durch Lazarus eingeführt wurde, eine Völkerpsychologie, und das was man so nennt, ist nicht die Betrachtung dessen, wie sich das Geistesleben verschiedener Völker nach entgegengesetzten psychologischen Richtungen darstellt, sondern wie dieselben Gesetze im Geistesleben der verschiedensten Völker, als solcher, zu Ausdruck und Geltung kommen. Eine besondere Rassenpsychologie aber gibt es nicht. Die culturhistorischen Factoren dagegen sind nicht etwas überall Gleiches, sondern sie sind ebenso verschieden, wie die historischen Geschicke der betreffenden Völker untereinander verschieden sind. Wir haben später noch ausführlicher darauf zurückzukommen, dass der Mythos Antheil nimmt an den historischen Wandlungen des betreffenden Volks, dass er sich je nach den Culturstadien, in welche das Volk durch historische Entwickelung tritt, immer nach Maassgabe dieser Entwickelung umbildet, und dass demnach die Gestaltung des Mythos ein getreuer Spiegel ist für die Culturstufe, auf welcher er diese bestimmte Gestaltung angenommen. Es versteht sich daher von selbst, dass, will man den Mythos durch alle seine Entwickelungsstadien hindurch gehörig würdigen, man dies nicht anders thun kann, als in Verbindung mit einem umfassenden Ueberblick über die culturhistorische Entwickelung des in Rede stehenden Volks, einem Ueberblick, welcher namentlich diejenigen Erscheinungen in Betracht zieht, welche auf die Veränderung der Geistesrichtung einwirken konnten, um so auch dem Mythos eine andere Gestaltung aufzuprägen. Da aber bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Geistesentwickelung eines Volks im Laufe seiner Geschichte wieder psychologische Gesichtspunkte in den Vordergrund treten müssen, so kann man wol sagen, dass die psychologische Betrachtungsweise eine hervorragende Stelle in der Methode der Mythosforschung einzunehmen hat; denn immer wird die Frage die sein müssen: welche Umbildung bewirkt diese oder jene historische Wandlung

an dem, was den Geistesinhalt des Menschen ausmacht? Doch die Antwort darauf wird je nach der Natur dieser historischen Wandlungen selbstverständlich verschieden ausfallen müssen. Eine Umbildungsstufe aber ist es besonders, welche noch gar nicht mit der besondern Volksgeschichte in Zusammenhang steht, sondern welche noch durch einen blossen psychologischen Vorgang bewirkt wird. Darum ist auch diese Umbildung allem Mythos gemeinsam, so sehr, dass die meisten Forscher, besonders aber Max Müller, das Leben des Mythos erst mit dieser Stufe beginnen lassen. Es ist diejenige Stufe in der Entwickelung des Geistes, welche in dem merkwürdigen sprachgeschichtlichen Vorgange zur Erscheinung kommt, dass eine endlose Polyonymie, welche die Erscheinungen und Vorgänge der Natur je nach den verschiedenen Zeichen, welche im Moment der Anschauung vorwiegend vors Bewusstsein treten, mit tausend Namen benennt, langsam und langsam bedeutungslos wird, indem einige wenige Zeichen der Gesammterscheinung festgehalten werden, um die Stelle aller jener Einzelmomente zu vertreten und umfassende allgemeine Benennungen für die ganze Summe jener einzelnen Erscheinungsmomente zu liefern. Es existirt z. B. anfänglich eine Unmasse von Benennungen für Sonne. Nicht nur wird die Sonne in ihren verschiedenen Erscheinungsformen Gegenstand selbständiger, mit der einer andern Erscheinungsform derselben Sonne sich nicht in Zusammenhang wissender Betrachtung, sondern auch dieselbe Erscheinungsform wird bei wiederholter Betrachtung jedesmal als etwas Verschiedenes betrachtet und demgemäss mit andern Namen benannt; mit andern Worten: es ist noch keine Verflechtung eingetreten, um uns der Terminologie der neuern Psychologie zu bedienen. Lange fortgesetzte Betrachtung bringt die Identität derselben Erscheinungsformen vors Bewusstsein und ermöglicht die Verflechtung der Vorstellungen. Ein weiterer Entwickelungsfortschritt bewirkt dann denjenigen psychologischen Vorgang, durch welchen die verschiedenen Zeichen derselben Erscheinung aufhören, in

der Vorstellung massgebende Unterscheidungsmerkmale zu sein und in den Hintergrund treten vor einem durch die Verflechtung erzielten Generalbegriff, vor einer grossen Verflechtungsmasse, welche das Product lange wiederholter Verflechtung ist.[1] Dieser psychologische Vorgang bewirkt in der Sprache dies, dass die grosse Menge jener Sprachausdrücke, welche dadurch veranlasst wurden, dass die Einzelbetrachtungen derselben Erscheinungsform oder die verschiedenen Zeichen derselben Erscheinungsmasse noch nicht durch den Process der Verschmelzung und Verflechtung in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht worden sind, nach dem stufenweisen Eintreten dieser psychologischen Vorgänge bedeutungslos werden. Durch das Aufgeben der Unterscheidungsmerkmale wird die ganze Summe der nun als Einheit vorgestellten Zeichen an ein einzelnes Wort abgegeben, und eine ganze Unzahl von alten Benennungen, die je mit einem besondern Zeichen oder Betrachtungsmomente in Verbindung standen, verliert im Bewusstsein der Sprechenden allen Zusammenhang mit jener Naturerscheinung, auf deren einzelne Zeichen und Betrachtungsmomente sie sich bezog. Die Polyonymie wird gegenstandslos und verliert alle psychologische Grundlage, sie verschwindet.[2] Jedoch es verschwindet nur das Bewusstsein ihres Zusammenhanges mit jenen Naturerscheinungen, d. h. der grösste Theil jener Namen hört auf Benennung der Naturerscheinungen zu sein; die Namen selbst, oder vielmehr die Lautcomplexe, welche jene Namen bilden, bleiben

[1] Diejenigen Leser, denen die Terminologie nicht genug geläufig sein sollte, verweise ich auf Steinthal's Abriss der Sprachwissenschaft, (Berlin 1871), Bd. I, wo in dem Abschnitte: Elementare psychische Processe, alles dies ausführlich erörtert ist.

[2] Es ist aber zu beachten, dass ein Theil der durch Polyonymie hervorgebrachten Ausdrücke die Verschmelzung überdauert und dass die ursprüngliche Bedeutung bewusst bleibt; so z. B. mehrere Namen für Mond u. s. w. im Hebräischen. An solchen Namen verrichtet dann die Synomymik, eine secundäre Function des Sprachbewusstseins, ihr Geschäft.

vorhanden. Sie haben aber für das Bewusstsein eine ganz andere Bedeutung, als ihnen ursprünglich eigen war. Sie werden zu Eigennamen, und was die Aussprüche, in welchen diese Namen als Subjecte und Objecte figuriren, früher von den Naturerscheinungen aussagten, das sagen sie nun von Personen, von Individuen aus, welcher Uebergang um so leichter ist, da jene Naturerscheinungen selbst, deren Namen sie früher für das Bewusstsein waren, durch menschliche Vorgänge appercipirt werden, als Liebende, Kämpfende, Verfolgende u. s. w. Wir müssen hier besonders betonen, dass dieser sprachgeschichtliche Vorgang auch das semitische Gebiet ereilte. Wir werden uns im Verlaufe der folgenden Darlegungen überzeugen können, dass die mythologischen Appellativa des Hebräischen ebenso ihren Appellativcharakter einbüssten, wie die des arischen Mythos. Der Hebräer sagte: „er lacht", „er verhüllt", „er folgt auf der Ferse", er vermehrt" u. s. w. in ganz mythischem Sinne; später ging dem Bewusstsein die Bedeutung dieser Aussprüche verloren, und für jeden dieser Aussprüche trat ein Eigenname hervor. Es trifft also, wenigstens für diesen Theil des Semitismus, nicht zu, wenn M. Müller von der semitischen Sprache sagt, dass ihre Besitzer „die prädicative Bedeutung des Wortes nicht vergessen konnten und sich seiner appellativen Kraft immer bewusst blieben." [1]

Dieses nun ist die allererste Umbildungsstufe des Mythos. Wie wir gesehen, ist diese Umbildung blos durch einen psychologischen Vorgang bedingt; sie ist es demnach, welche allem Mythos gemeinsam ist. Wie gesagt, sind mehrere Gelehrte geneigt, alles was dieser Umbildung vorangeht, noch nicht in den Bereich des Mythos zu ziehen, dieser beginne erst, wenn — wie Max Müller sagt — die Sprache, d. h. das lebendige Bewusstsein von der ursprünglichen Bedeutung jener Polyonymie, stirbt. Doch, glauben wir, es ist alle Ursache vorhanden, diejenige Stufe, auf welcher jene Sprachausdrücke im Bewusstsein des Menschen in ihrer

[1] Essays, I, 309, 313.

ursprünglichen Appellativbedeutung leben, bereits als eine der eigentlichen Mythosstufen zu betrachten. Jener Vorgang, den M. Müller als den Anfangspunkt in dem Entwickelungsgange des Mythos betrachtet, bezeichnet das erste Glied jener langen Kette von Umbildungen, welche die Geschichte des Mythos ausmachen. Es ist nicht ein Charakteristikon des Mythos, dass der Sprechende nicht mehr das Bewusstsein hat, dass er von Naturerscheinungen erzählt; sobald er Naturerscheinungen als Vorgänge im menschlichen Leben appercipirt, so hat er zugleich Mythos gemacht und mit jedem Namen, mit welchem er eine Naturerscheinung bezeichnet, hat er Mythos gemacht. Denn wenn die Unverständlichkeit, das Abgestorbensein der Sprachausdrücke ein Erforderniss des Mythos wäre, so dürfte nicht Mythos genannt werden, wenn der Grieche Hêlios den Bruder von Selênê nennt, denn beide Namen haben sich in ihrer ursprünglichen Bedeutung erhalten, indem der Grieche wusste, dass der erstere Name Sonne bedeutet und der zweite Mond, als dies in Bezug auf Herakles und Helene nicht mehr in seinem Bewusstsein lebte; und es dürfte nicht als Mythos betrachtet werden, wenn der Römer sagt, dass Aurora die Sonnenthore öffnet und Rosen auf den Pfad des Sonnengottes streut, denn auch von dem Namen Aurora war es jedem Römer bewusst, dass man damit die Morgenröthe meine.

2.

Es ist leicht einzusehen, dass die erste Stufe der Mythosbildung keine schnell vorübergehende sein konnte. Wäre sie es gewesen, so hätten sich ja auch jene Benennungen für die Naturerscheinungen nicht so stark festsetzen können, dass sie selbst damals, als ein grosser Theil derselben in sprachlicher Beziehung bedeutungslos geworden, ihre Existenz noch weiter fortführten, um Gegenstände der mythischen Umbildung zu werden. Jene psychologischen Vorgänge also, welche die Identification eines Gegenstandes mit ihm selbst bewirken, sind demnach spät in die Ent-

wickelung des menschlichen Geistes eingetreten. Der Mensch hatte lange schon die verschiedenartigsten Anssagen von den Naturerscheinungen gethan, dieselben nach vielen Richtungen hin beobachtet, und gelangte noch immer nicht dazu, die eine Naturerscheinung, wenn sie wiederholt auftrat, trotz der Regelmässigkeit ihres Erscheinens, mit ihr selbst zu identificiren.

Es ist jedoch noch eine psychologische Erwägung, bei welcher wir hier noch verweilen wollen, eine unter vielen, denn eine systematische Darlegung der psychologischen Momente, welche bei der Untersuchung des Mythos und seiner Entwickelungsgeschichte in Betracht kommen, gehört in eine Philosophie der Mythologie, welche hier zu liefern nicht unsere Aufgabe sein kann.

Unter den Kategorien ist es die des Raumes, welche in der menschlichen Seele am frühesten Bestandtheil des Bewusstseins wird, sowol in der genetischen Geistesentwickelung des menschlichen Individuums, als auch in der des Menschengeschlechts. Die Verknüpfung einer Vorstellung mit dem Raume ist am frühesten entwickelt, ja die Vorstellung eines Dinges ist ohne Raumvorstellung nicht möglich. Auch die Thiere unterscheiden die Dinge im Raume. Daher konnte L. Geiger die Sprache, deren Entstehung zugleich die erste Phase unserer Denkthätigkeit bezeichnet, dem Organe der Raumunterscheidung, „dem Auge und dem Licht entsprungen“ nennen. Nicht so ist es mit der Kategorie der Zeit. Die Unterscheidung der Dinge in der Zeit entwickelt sich verhältnissmässig später, sie setzt einen feinern Grad der Betrachtung voraus. Während die Raumvorstellung, ausser dem Tastgefühle, von dem Sinne ausgeht, zu dessen Bethätigung der Mensch am allerfrühesten und allerleichtesten gelangt, von dem Gesichtssinne, dessen Reize auch die ersten Antriebe zur Sprachbildung bieten, genügt zur Vorstellung der Zeit nicht mehr die blosse sinnliche Wahrnehmung. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn die Raumesvorstellung sowol im Individuum, als auch in der Geschichte älter ist als die Zeitvorstellung,

ja dass, wie die Sprache lehrt, jede feinere Unterscheidung und Entgegensetzung von der Raumesvorstellung ausgeht[1], und dass selbst die Unterscheidung des Zeitverhältnisses ursprünglich unter dem Gesichtspunkte des Raumes gefasst wird. Man braucht hiefür nur die noch jetzt gangbaren Ausdrucksweisen, in welchen man sich auf die Zeit in Wörtern bezieht, wie: wo, da, nachher, oder das eine Wort Zeitraum zu betrachten, oder zu sehen, wie wir von kurzer und langer Zeit sprechen. Das Semitische ist in dieser Beziehung besonders lehrreich. Das hebräische shâm, ursprünglich von dem Ort gebraucht (dort), finden wir auf die Zeit übertragen (dann); im Arabischen haben sich diese beiden Bedeutungen auf tumma (nachher) und tamma (dort) vertheilt. Neben hebräischen Wörtern, wie liphnê und acharê (vordem, nachdem), ḳedem, ḳadmôn (alt, Vorzeit), welche uns die Uebertragung der Ortsbeziehungen auf die Zeitunterschiede recht lebendig veranschaulichen, wenn wir die allerursprünglichste Bedeutung jener Wörter in Betracht ziehen, ist noch besonders das arabische „bejna jedejj“ oder ejdî sehr instructiv. Dieser Ausdruck bedeutet „zwischen den Händen“ und wird von dem räumlichen vor ganz gewöhnlich gebraucht. Aber bereits in genug classischen Texten (so z. B. im Koran selbst) wird dieses „zwischen den Händen“ auch auf das zeitliche vor übertragen. „Zwischen den Händen des Propheten“ bedeutet also ebenso: vor demselben räumlich, als auch: ihm in zeitlicher Beziehung voraufgehend. Was uns so im Semitischen und Arischen auf Schritt und Tritt entgegentritt, das bemerken wir auch an der dritten grossen Sprachklasse. Die Zeitpartikeln der anarischen Sprachen gehen vielfach auf räumliche Beziehungen zurück, und dasselbe, was uns das deutsche Zeitraum, das arabische muddâ

[1] In Bezug auf das Pronomen ist noch immer die Abhandlung Wilhelm von Humboldt's Ueber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen (Berlin 1830) nachzusehen; man vgl. auch das weiter unten (Kap. V, Abschn. 6) über asher Gesagte.

(eigentlich: Ausdehnung, aber gewöhnlich in der Bedeutung: Zeitdauer) veranschaulicht, das sehen wir z. B. auch am finnischen kausi, welches Wort für den Begriff Zeitabschnitt gebraucht wird. Dieses Wort bedeutet Richtung, Weg, also eine räumliche Beziehung, und das lautlich verwandte estnische Wort kaude wird noch ausschliesslich zur Bezeichnung räumlicher Beziehungen gebraucht.[1]

Auch im Mythos sehen wir noch die Vorstellung des Raumes und der Bewegung im Raume vorherrschen. Eine grosse Gruppe der Namen der Morgendämmerung im arischen Mythos ist durch Zusammensetzung von Eigenschaftswörtern mit εὐρυ und seinen etymologischen Verwandten entstanden und variirt den Namen weithin leuchtend[2], immer vom Bewusstsein von der räumlichen Ausdehnung und Bewegung Zeugniss ablegend, und eine ganze Anzahl der solarischen Namen im hebräischen Mythos benennt die solarischen Gestalten als Gehende, sich Bewegende u. s. w.[3] Selbst in Fällen, in welchen von schneller Bewegung die Rede ist, kommt nicht der Umstand in Betracht, dass ein grosses Bewegungsproduct in kurzer Zeit erzielt wird, sondern es ist eben dieses Bewegungsproduct als zurückgelegter Raum, worauf das Gewicht fällt.

Hingegen wenn wir die Zeitvorstellung in Betracht ziehen und die Frage, in wie weit sie im Mythos etwa zur Geltung kommt, so können wir beobachten, dass die Unterscheidung der Zeit auf der ältesten Mythosstufe nur äusserst schwach durchgebrochen ist; und hierauf muss an dieser Stelle bei Gelegenheit der mythologischen Methode hingewiesen werden. Der Mythos unterscheidet nämlich zwischen dem hellen, strahlenglänzenden Sonnenhimmel und dem dunkeln Himmel. In Betreff dieser Dunkelheit aber ist es nun gleichviel, ob sie die Dunkelheit der Nacht ist,

---

[1] Budenz in der ungar. Zeitschr. Magyar nyelvör (Ungar. Sprachwart), (1875), IV, 57.

[2] Müller, Essays, II, 60 fg.

[3] Vgl. unten Kap. V, Abschn. 5. 6.

oder die des Wolkenhimmels bei Tage. Der Mythos zieht nur die Erscheinung des dunkeln Himmels, die Finsterniss als natürliche Thatsache oder Sachlage, als Was? in Betracht; das Wann?, die Zeit, in welcher diese Dunkelheit eintritt, unterscheidet der Mythos nicht. Daher kommt es, dass im Mythos Nachthimmel und Gewitter- oder Wolkenhimmel gleichbedeutend sind, denn nicht Tag und Nacht unterscheidet er als abwechselnde Zeitmomente, sondern bloss Helle und Dunkelheit als Erscheinungen. Daher kommt es, dass noch in einer spätern Poesie und Sprache die Vorstellungen Regen und Nacht so eng miteinander verknüpft sind, dass jener lieber in Verbindung mit der Nacht gedacht wird, als mit dem Tage; man sagt daher im Arabischen: freigebiger als die regnerische Nacht (anda min al-lejlâ al-mâṭirâ).[1] Nicht nur der Regen, sondern auch der Wind, im Gegensatz gegen den heiter lachenden Sonnenschein, wird mit der Nacht in enger Verbindung gedacht. In der mohammedanischen kosmogonischen Legende heisst es, dass sich der rauhe Wind auf dem Vorhange der Finsterniss befindet.[2] Daher sehen wir auch, dass der Mythos zwischen Morgenröthe und Abendröthe nicht unterscheidet, sondern die Erscheinung an sich bezeichnet, ohne Rücksicht darauf, ob sie der Nacht vorangeht, oder aber derselben folgt. Damit steht es auch in Verbindung, dass, wie Steinthal neulich kurz angedeutet hat[3], das mythische Denken noch ohne die Kategorie der Causalität ist; denn diese Kategorie setzt voraus, dass die Aufeinanderfolge, das zeitliche Nacheinander, schon klar vors Bewusstsein gebracht sei. Nur auf diese Weise können wir uns Mythen erklären, welche von der Morgenröthe bald als der Tochter des Tages reden, bald als der Mutter desselben. Auf sprachlichem Gebiete sind gewisse Erscheinungen in der Semasio-

[1] Kitâb al-aġânî, I, 133, 19.

[2] Jâḳût's Geogr. Wörterb., I, 24, 2.

[3] Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (1874), VIII, 179.

logie der arabischen Wörter aus dieser Thatsache der Entwickelung der Vorstellungen zu erklären, wie z. B., wenn die Lexikographen zu dem Worte safar II. IV. bemerken: früh oder abends weiden; IV. V. zum Früh- oder Abendschein kommen[1]; ohne diese psychologische Thatsache in Betracht zu ziehen, sollte man glauben, dass die ausdrückliche Vereinigung dieser beiden Zeitbestimmungen nicht gut möglich ist.

Aber schon darin, was wir in Betreff des Mythos an letzterer Stelle erwähnten, dass nämlich die mythische Betrachtungsweise die eine Erscheinung zu der andern in ein verwandtschaftliches Verhältniss setzt, und von Mutter, Bruder, Sohn, Tochter u. s. w. spricht, liegen eben bereits die ersten Elemente und Antriebe zur Unterscheidung der Zeitfolge, wenn auch diese Unterscheidung selbst auf dieser mythischen Stufe noch nicht ganz zum Durchbruch gelangt ist. Die nacheinander oder gleichzeitig eintretenden Erscheinungen werden nämlich unter dem Gesichtspunkte der allerältesten Familienverhältnisse aufgefasst, und wenn der mythosbildende Mensch von Vater und Kind spricht, so wird eben durch den Gebrauch dieser Ausdrücke in seinem Bewusstsein eine Kategorie erweckt und angeregt, die der zeitlichen Aufeinanderfolge oder bestimmter: der Causalität.

Es folgt hieraus noch eins für die Festsetzung der chronologischen Stelle, welche gewisse Mythen im Verhältniss zu andern einnehmen. Sehen wir nämlich in einem Mythos die Thatsache der zeitlichen Folge einer Erscheinung betont, oder das Darauffolgende als solches im Verhältniss zu einem Voraufgehenden als solchem sprachlich bezeichnet: so können wir mit Recht den Schluss aussprechen, dass ein solcher Mythos in dieser Gestalt einer fortgeschrittenen Entwickelungsstufe angehört und dass wir in der Zeitbestim-

[1] Vgl. Böttcher's Aufsatz über diese Wurzelgruppe in Höfer's Zeitschrift für die Wissensch. d. Sprache (Greifswald 1851), III, 16.

mung seiner Entstehung eine spätere Periode anzusetzen haben, als für Mythen, an welchen keine bewusste Zeitvorstellung durchschimmert. Wir werden Gelegenheit haben, diese Schlussfolgerung geltend zu machen, wenn wir mythischen Ausdrücken, wie Jiftach, d. h. der Eröffnende, und Jaʿḳôbh, d. h. der Folgende, gegenüberstehen.

3.

Was über die historische Seite der mythosforschenden Methodologie zu sagen ist, das folgt aus der Art und Weise, wie sich der Mythos unter dem Einflusse historischer Factoren entwickelt. Wenn es nämlich solche Factoren sind, welche nach jener erstern, durch einen rein psychologischen Vorgang veranlassten Umbildung die Weiterentwickelung des Mythos zuförderst veranlassen, so ist es natürlich die Aufgabe der Mythosforschung, jene Umbildungsmomente nachzuweisen, welche sich je an eine vorhergehende Entwickelungsstufe des Mythos angesetzt haben. Der Mythos wird also, angefangen von seiner jüngsten Erscheinungsform, immer weiter hinauf verfolgt werden müssen, damit wir am Faden der historischen Untersuchung zu der Erkenntniss des historischen Entwickelungsvorganges gelangen, welcher auf den Mythos umgestaltend einwirkte. So steigen wir dann stufenweise bis zu jenem Punkte hinauf, auf welchem der oben gekennzeichnete psychologische Process die Individualisirung der Mythosgestalten veranlasste, und von diesem Punkte ist es nur ein Schritt zur Urgestaltung des Mythos, in welcher jene Benennungen, welche den Mythosgestalten eigen, nicht Nomina propria sind, sondern appellative Nennwörter. Es ist leicht begreiflich, dass, während die Untersuchung einen retrograden Verlauf nimmt, d. h. bei der jüngsten Gestaltung des Mythos beginnt und immer rückwärtsschreitend bis zur Urgestalt desselben hinaufsteigt, die Darstellung den umgekehrten Weg nimmt und die geschichtliche Umbildung des Mythos in ihrer natürlichen Entwickelungsfolge schildert, d. h. mit der auf analytischem Wege gewonnenen primitiven Gestalt des Mythos beginnt

und an der Hand der Volksgeschichte die successive Umbildung desselben nachweist.

Es wird gut sein, bevor wir zu dem Materiellen der hebräischen Mythosforschung schreiten, den Gang dieser historischen Methode an einem bekannten Beispiele klar zu machen.

Nehmen wir z. B. die Erzählung vor, welche uns im XXII. Kapitel des Genesisbuches dargeboten wird. Der Urvater des hebräischen Volks, Abraham, will auf Befehl Elôhîm's seinen einzigen Sohn Isak zum Opfer bringen, und ein Engel Jahve's verhindert ihn daran; weist ihm vielmehr einen im Dickicht verstrickten Widder an, den er an Stelle seines Sohnes dem Jahve als Opfer darbringen möge. Fast in keinem Theile des Pentateuchs sind die verschiedenen religiösen Richtungen, welche mit den beiden Gottesnamen, Elôhîm und Jahve, verknüpft sind, augenscheinlicher und unzweifelhafter hervortretend, als in dem kleinen Stücke, auf welches wir hier Bezug nehmen. Wir sehen daran die Divergenz der beiderseitigen religiösen Anschauungen betreffs des Werthes des Menschenopfers. Die vom Kenaʾaniterthum noch nicht ganz losgelöste elohistische Religionsrichtung, sieht darin noch kein verwerfliches Werk, der Jahveismus verabscheut es und begnügt sich mit der opferwilligen Gesinnung, mit der intentio, die aber ganz gut durch ein substituirendes Thieropfer, oder durch anderweitige Stellvertretung, zum Ausdruck kommen mag. Darum lässt unsere Erzählung Elôhîm das Menschenopfer fordern, Jahve aber die Substituirung anbefehlen.[1] Die vorliegende Gestalt der Sage ist demnach das Product jener religiösen Polemik, die der Prophetismus gegen die noch an Kenaʾanitischem hangende Religionsanschauung des Volks führte, und die Vertreter des Jahvegedankens wollen durch dieselbe den Fortschritt andeuten, der in den religiösen Anschauungen der Jahveisten im Vergleiche mit denen der

[1] S. besonders die lichtvolle Darlegung des Dr. Abr. Geiger in seiner Geschichte des Judenthums (2. Aufl.), I, 51.

frühern Anschauung liegt.[1] Die verschiedenen Auffassungen dieser beiden hebräischen Religionsrichtungen betreffs des Menschenopfers sind aber auch aus den gesetzgebenden Theilen der Bibel ersichtlich. Auch in diesen können wir Stücke, in welchen die Opferung der Erstgeburt von Thieren nicht recht unterschieden ist von der Weihung des erstgebornen Kindes, von andern Stücken unterscheiden, in welchen die letztere bereits rein theokratische Bedeutung hat, und mit der Erlösung des Volks aus Aegypten in Zusammenhang gebracht wird. Was also in diesen Stellen auf dem Gebiete der Gesetzgebung sich ausprägt, jener Kampf zwischen der aus dem Kena'anitischen hervorgegangenen Religionsrichtung, und dem nationalhebräischen Jahvegedanken der Propheten, das hat sein Monument gefunden in der Gestaltung des Mythos vom Aufopfern des Isak, die uns als allerjüngste vorliegt; diese hat dieselbe Aufgabe wie jene Stelle des Deuteronomiumbuchs (XII, 31), wo die jahveistische Polemik gegen das Menschenopfer, als gegen eine kena'anitische Religionsinstitution am deutlichsten hervortritt: „Thue nicht also für Jahve deinen Gott, denn alle Greuel Jahve's, die er hasset, thaten sie für ihre Elôhîm, denn auch ihre Söhne und Töchter verbrannten sie im Feuer für ihre Elôhîm." Diese im Dienste des Jahvegedankens und der damit verknüpften Religionsanschauungen polemische Tendenz gab also jenem Mythos die Gestaltung, in welcher sie uns bekannt ist. Sie kann nicht die ursprüngliche sein. Wenn wir die jahveistische Schichte ablösen, so bleibt uns folgende Gestaltung: „Elôhîm forderte von Abraham das Opfern seines einzigen Sohnes, und er war opferwillig genug, den Isak für Elôhîm aufzuopfern." Diese Gestaltung konnte der Mythos wieder nur in einer Zeit gewinnen, in welcher bereits der religiöse Elôhîmgedanke im hebräi-

[1] Auch anderwärts wird das Menschenopfer durch religiöse Reform abgeschafft und das Opfern auf Thiere und Früchte beschränkt, z. B. bei den Mexicanern, wo diese Reform auf Quetzalcoatl zurückgeführt wird. (Waitz, Anthropologie der Naturvölker, IV, 141.)

schen Volke lebendig war und dieser Gottesgedanke es war, dessen Verehrung das hebräische Volk zur Aufopferung ihres Theuersten veranlasste. Mit dieser Gestalt des Mythos befinden wir uns demnach bereits in Kenaʿan in einem monotheistischen Religionswesen, in dessen Mittelpunkt Elôhîm als Gegenstand der Anbetung gestellt war, dessen fromme Diener und Lieblinge die Stammväter des hebräischen Volks waren. Auch diese Schichte muss demnach abgelöst werden, wenn wir den Mythos bis zu seiner Urgestaltung analytisch verfolgen wollen. Wenn wir die religiöse Schichte abgelöst haben, so haben wir jedoch noch immer nicht das Ursprüngliche herausgeschält, denn ganz abgesehen von der religiösen Richtung, bleibt uns Abraham als Patriarch, als nationale Gestalt, und diese führt uns in jene historische Epoche, wo das hebräische Volk zum Bewusstsein seiner, den umgebenden kenaʿanitischen Völkern entgegengesetzten nationalen Besonderheit gelangte und eine nationale Vorgeschichte construirte. Die nationale Schichte ist es demnach nun, die abzulösen ist, und nach ihrer Ablösung tritt uns Abraham als noch nicht national umgedeutete, sozusagen kosmopolitische Gestalt entgegen, aber als eine persönlich vorgestellte Gestalt, ein Individuum. Diese Stufe der Mythosentwickelung führt uns auf jenen psychologischen Vorgang, welcher die mythologischen Personen zu allererst hervortreten liess, und hinter dieser Entwickelungsstufe finden wir die ursprüngliche Gestaltung des Mythos: Âbhrâm tödtet seinen Sohn Jiṣchaḳ. Auf jener ursprünglichen, primitiven Stufe haben jene Ausdrücke natürlich nichts anderes bedeutet, als was der Sinn jener Worte besagt, aus welchen der ganze Ausspruch zusammengesetzt ist. Der hohe Vater tödtet seinen Sohn, den Lachenden. Der nächtliche Himmel und die Sonne, oder die Abendröthe, das Kind der Nacht[1], sind des Abends in einen Kampf

[1] Die Abendröthe ist nur dann Kind der Nacht, wenn wir die mythische Identität der Morgen- und Abendröthe nach Abschn. 2 dieses Kapitels vor Augen halten.

gerathen, dessen Resultat eben dies ist, dass der hohe Vater sein Kind tödtet, der Tag muss vor der Nacht weichen.

Wir haben in obigem Beispiele in kurzer Uebersicht zu skizziren versucht nicht so sehr den Entwickelungsgang des hebräischen Mythos, als die Methode, nach welcher wir, mit Berücksichtigung der hervorragendsten Momente der geschichtlichen Entwickelung des Geisteslebens der Hebräer, von der jüngsten Gestaltung des Mythos in analytischer Weise zur ursprünglichen aufsteigen können. Bei dieser angelangt, ist es nun die Sprachwissenschaft, deren Führung wir uns anzuvertrauen haben; denn diejenige der Quellen der Mythosforschung, welche wir im 5. Abschnitte des vorhergehenden Kapitels zu behandeln Gelegenheit hatten, bezieht sich namentlich auf die Urgestalt des Mythos. Die Sprachausdrücke sind die fortwährenden Begleiter des Mythos gewesen durch alle Entwickelungsstadien hindurch. Sie sind demnach das urälteste Material der Forschung auf mythologischem Gebiete.

Im ganzen genommen dreht sich also die Methode der Mythosforschung um drei Angelpunkte: 1) um Psychologie, 2) um Geschichte, 3) um Sprachwissenschaft.

VIERTES KAPITEL.

Nomadismus und Ackerbau.

1.

Wenn es wahr ist, was die Grundlage der ganzen modernen vergleichenden Mythoswissenschaft und der Ausgangspunkt dieser unserer Studien ist, dass der Mythos nichts anderes ist, als der sprachliche Ausdruck für jene Einwirkung, welche die Naturerscheinungen und Veränderungen, unter deren unmittelbarem Eindruck er lebt, auf die Sinne des alten Menschen übten: so wird es nicht in Abrede gestellt werden können, dass sich die Richtung und die Qualität des Mythos, unbeschadet des Stoffes und der inhaltlichen Elemente, welche dieselben bleiben, ja nach der fortschreitenden Culturstufe des Menschen verändern muss. Denn jeder Culturfortschritt wird im grossen und ganzen durch die fortschreitende Entwickelung jenes Verhältnisses bezeichnet, in welches der Mensch zur äussern Natur tritt. Wenn ein Volk aus der Stufe des Nomadismus heraustritt und zum ackerbauenden Leben vorwärtsschreitet, so hat sich in erster Linie sein Verhältniss zur äussern Natur verändert. Dasselbe geschieht, wenn ein ausschliesslich von Jagd und Fischfang lebendes Volk zum Nomadismus vorwärtsschreitet, und indem unsere neueste Zeit durch den Fortschritt naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in der Entwickelungsgeschichte der menschlichen Cultur eine neue

Epoche begann, so ist zuvörderst wieder nur unser Verhältniss zur Natur in eine neue Phase eingetreten. Ein Gemeinplatz charakterisirt ja bereits den Geist der modernen Cultur damit: dass die Vernunft die Natur unterjocht hat.

Der Mythos begleitete die Menschheit von dem ersten Aufkeimen ihrer geistigen Cultur bis zu den höchsten Stufen derselben, sich fortwährend dem geistigen Gesichtskreise der Menschheit anpassend und sich nach seinem Maasse verändernd. Er ist daher ein treuer Spiegel der jeweiligen Weltanschauung der Menschheit, welche ihre Strahlen nirgends hin so deutlich reflectirt, als auf den Mythos. Die Gestaltung und Richtung der Mythen ist immer abhängig von der Weltanschauung des Menschen auf der Culturstufe, welche dem Mythos jene Form gab und welche ihn in jene Richtung leitete. Die Spuren dieser historischen Umwandlungen des Mythos sind in Bezug auf die kleinern chronologischen Abschnitte kaum bemerkbar; sie können sich jedoch dem Auge des Forschers nicht mehr entziehen, wenn grosse Culturepochen in Rede stehen. Und gerade die Erkennung und der Nachweis dieser Umwandlungen in der Richtung des Mythos im Verhältniss zu jenen grossen Culturepochen, ist eine der Aufgaben der vergleichenden Mythoswissenschaft.

Die Lösung dieser Aufgabe steht aber noch in engem Zusammenhange mit der Antwort auf die Frage: wann beginnt und wann endigt das Leben des Mythos, welcher ist sein Terminus a quo und welcher ist sein Terminus ad quem? Es ist selbstverständlich, dass diese Frage eng zusammenhängt mit den Resultaten der psychologischen Untersuchung über Wesen und Entstehungsbedingungen des Mythos. Dieser lebt mit dem Augenblicke, da der Mensch die Naturerscheinungen durch Vorgänge zu appercipiren beginnt, die ihm sein eigenes alltägliches Leben und Treiben vor Augen führt; sobald aber der menschliche Geist den Naturvorgängen wesentlich andere Apperceptionsmittel entgegenbringt, als die, welche in allem Mythos vorherrschen, nämlich sobald die Naturereignisse nicht mehr von menschlichen

Verhältnissen appercipirt werden, hat der Mythos sein Leben beendigt und liefert seine Elemente für andere Combinationen ab. Es ist selbstverständlich, dass der Anfangspunkt der Mythosschöpfung nicht jünger sein kann, als die ersten Anfänge der Sprachentstehung, denn Mythos und Sprache sind zwei Aeusserungen derselben Geistesthätigkeit, beide die ältesten Kundgebungen des menschlichen Geistes. Bereits in der Miocenepoche finden wir den Menschen, also bereits den sogenannten fossilen Menschen, im Besitze des Feuers; es waren also schon damals die Bedingungen da zur ersten Entwickelung der Elemente eines Prometheus-Mythos. In der nachpliocenen Zeit sollen wir ihn bereits mit dem ersten Anfluge religiöser Seelenrichtung begabt finden, wenn man — und dies thut man gewöhnlich — die sorgfältigen Grabstätten, die man in Aurillac, Cro-Magnon und Menton gefunden, als historische Daten dafür gelten lassen will.[1] Der Endpunkt des Lebens des Mythos fällt zusammen mit dem Zeitpunkte, wo sich aus den Elementen des Mythos eine mit Göttern bevölkerte religiöse Weltanschauung herausbildet. Die lebensvolle und bewusste Existenz des Mythos erreicht ihr Ende, sobald die Gestalten des Mythos zu Göttern werden. Die Theologie stürzt den Mythos von seinem Herrscherthrone. Aber nur die lebendige Existenz des Urmythos hat damit ihr Ende erreicht, der in religiösem Sinne umgestaltete und umgedeutete Mythos lebt fort und beginnt erst jetzt eine reichhaltige und mannichfaltige Reihe von Entwickelungsstadien durchzumachen, deren jedes durch die entsprechende religiöse und Culturstufe des Menschen, der ihn besitzt, gekennzeichnet ist. Es entstehen aus mythischen Elementen Sagen, Fabeln, Märchen, Legenden. Und da die Religion, wie sie zu allererst entsteht, nicht als Gegensatz gegen den Mythos in die Geschichte tritt, sondern als ein höheres Entwickelungsmoment

[1] S. Charles Lyell, Alter des Menschengeschlechts (deutsche Uebers. von Büchner, 1867), S. 140, und vgl. F. Lenormant's Essay, L'homme fossile, in seinen Les premières civilisations, I, 42.

desselben, so schliesst das Leben der Religion nicht gänzlich das des Mythos aus. Es bleiben noch neben dem zur Religion gewordenen Mythos noch immer Bestandtheile des mythischen Materials zurück, welche die Religion noch nicht verarbeitet hat, und diese Bestandtheile leben als Mythos fort, solange sie nicht der religiöse Umwandlungsprocess in seinen Bereich gezogen. Erst der reine, freie Monotheismus auf seiner höchsten Entwickelungsstufe, tritt als Verneinung der mythischen Elemente im Religiösen auf. Die Religionsgeschichte der Hebräer erreicht diese Stufe mit dem entwickelten Jahveismus.

Wir wollen uns vorläufig mit jenen Ausläufern des umgebildeten Mythos noch nicht beschäftigen; und wir werden ihn vorerst nur auf jenen Stufen in Betracht ziehen, wo er noch sein ungetrübtes, durch Misverstehung noch nicht gefährdetes junges, frisches Leben lebt, das Leben des Mythos, welches dem Ursprunge der Religion aus mythischen Elementen vorangeht. Besonders sind es zwei, in der culturgeschichtlichen Entwickelung des Menschen aufeinanderfolgende Stufen, welche im Laufe der Ausführungen, denen wir dieses Kapitel widmen, in Betracht kommen: die nomadische und die ackerbauende Culturstufe. Mit jener hebt diejenige Entwickelungskette an, welche mit der Bildung der vollkommenen, wahren Gesellschaft ihren Abschluss findet; es bilden sich zu allererst Gemeinschaften, welche zwar nur noch auf der Basis der Familie stehen, doch schon insofern eine Ausbreitung dieser Basis repräsentiren, als einmal der Familienbegriff zur Stammeseinrichtung erweitert ist, und dann diese Einrichtung die Aufnahme fremder Elemente nicht immer verhindert (Kriegsgefangene, Schutzbefohlene). Die nomadische Stufe findet ihr Element in der fortwährenden Wanderung von Weideplatz zu Weideplatz, also in der unaufhörlichen Veränderung des Wohnsitzes, und findet demnach sowol ihrem Wesen nach als geschichtlich ihre Vervollkommnung in der Culturstufe des festgesessenen Ackerbauers. Das Einsammeln von wildwachsenden Feldfrüchten, durch

welches sich Jäger und primitive Nomaden — (denn es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass sich häufig Hirtenleben mit Ackerbau paart) — einige vegetabilische Kost verschaffen, bildet die erste Anregung zum Uebergange zum ackerbauenden Leben, wie Waitz bemerkt.[1] Das Verhältniss des Nomaden zur Natur ist ein wesentlich anderes als die Stellung des Ackerbauers zur selben. Doch hat die nomadische Culturstufe in dem Menschen zu allererst das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit angeregt, und es ist kein Wunder, wenn ein grosser Theil der Volksnamen gerade auf die nomadische Stufe zurückweist.

Ein Volk nennt sich mit einem gemeinsamen Namen, wenn das Bewusstsein der engen Zusammengehörigkeit seiner Glieder zu allererst erwacht. Solche auf die nomadische Culturstufe zurückweisende Völkernamen sind diejenigen, in welchen das betreffende Volk von sich als von einer wandernden, herumziehenden Genossenschaft Zeugniss ablegt. Dass die Betrachtung ihrer eigenen wandernden Lebensweise den nomadischen Völkern ein Motiv für die nationale Benennung ist, das sehen wir an vielen Beispielen, welche Bergmann richtig nach dieser Richtung erklärt hat.[2] Wir wollen noch einiges Bezeichnende namhaft machen. Die kurdischen Nomadenstämme nennen sich noch heute, im Gegensatz gegen die festgesessenen Rajah, mit dem Namen Kötscher, d. h. herumziehend, und verachten und verfolgen die sesshaften Brüder.[3] Die Volksbenennung der Zulus bedeutet soviel als die Heimatlosen, Herumschweifenden.[4] Nach der etymologischen Erklärung eines ältern Hebraisten, Clericus, geht auch der Name des einen

---

[1] Anthropologie der Naturvölker, I, 407.

[2] Bei Renan Hist. gén. d. langue sém., p. 39. Es ist interessant, dass die Alten den vielgeplagten Namen der Pelasger von diesem Gesichtspunkte aus erklärten. Πελασγοί soll nach ihnen gleich sein mit πελαργοί = Störche (Strabo V, 313).

[3] Blau in Zeitschr. D. M. G. (1858), XII, 589.

[4] Waitz, a. a. O., II, 349.

der Völker, welche unter den Ureinwohnern Kenaʿans genannt werden, der Zûzîm, auf diesen Begriff zurück, nämlich wenn man zur Erklärung desselben das spätere hebr. zûz, sich von einem Orte zum andern bewegen, heranziehen will[1], und auch ein anderer kenaʿanitischer Volksname, Perîzî, weist nach manchen Erklärern auf nomadische Lebensweise hin.[2] Der Name Put, mit welchem die Aegypter mehrere in ihr Land ziehende Nomadenvölker benannten, und welchen die Völkertafel der Genesis als Namen eines Sohnes des Cham anführt, gehört gleichfalls hierher. Wegen ihres Wanderlebens wurden sie von den Aegyptern die Laufenden genannt, und die graphische Bezeichnung ihres Namens wird in den Hieroglyphen durch das Bild des schnellfüssigen Hasen determinirt.[3] Auch der Name der Hebräer „ʿIbhrîm" gehört in diese Reihe; er bedeutet: die Hin- und Herziehenden, die Nomaden. Das Wort ʿâbhar, von welchem die Volksbenennung der ʿIbhrîm stammt, bedeutet nämlich nicht bloss: transire, das Hindurchziehen durch ein Land, oder das Hinübersetzen über einen Fluss; es bedeutet vielmehr: ziehen und herumwandern überhaupt, und hiefür lassen sich viele hebräische Textstellen anführen. Lehrreich ist hiefür dass Assyrische, wo das lautlich entsprechende Verbum von der Sonne gebraucht wird, welche i-bar-ru-u kib-ra-a-ti, durch die Länder zieht, wandert.[4] Ein solches Durchstreifen der verschiedensten Länder liegt der Benennung ʿIbhrîm, Hebräer, zu Grunde; sie bedeutet demnach: die Hin- und Herstreifenden, das Wandervolk, die Nomaden.[5] Einen Gegensatz zu solchen Volksbenennungen bilden jene ethnographischen Namen, welche von der festgesessenen Lebensweise des betreffenden Volks ausgehen; ein solcher

---

[1] Bei Gesenius Thesaurus, p. 410 a.

[2] Munk-Levy, Palästina u. s. w. (Leipzig 1871), S. 190.

[3] Ebers, Aegypten und die Bücher Moses, I, 70.

[4] Die Stelle s. bei Schrader, Keilinschriften und das A. T., S. 64. 20.

[5] Vgl. Böttcher, Ausführl. Lehrb. d. hebr. Spr., herausg. von Mühlau, I, 7, Anm.

Name ist der des südarabischen Volkes Joḳṭân, welcher, wie Freytag vermuthet hat[1], von ḳaṭana, einen festen Wohnsitz einnehmen, abstammt.

Es ist nicht zu übersehen, dass solche einer bestimmten Lebensweise und Culturstufe entstammte und auf dieselbe bezügliche Volksnamen von den betreffenden Völkern auch dann beibehalten werden, wenn jene Lebensweise und Culturstufe, aus welchen diese Namen herausgewachsen, von dem Volke längst überwunden sind. Wir sehen dies am klarsten bei den vorzugsweise städtebewohnenden Philistäern, bei denen nicht einmal die Volkstradition eine Erinnerung des nomadischen Lebens bewahrt hat. Wol aber ist der Name des Volks: Pelishtîm selbst eine solche Erinnerung. Ob nun dieser Name nach den meisten Sprachforschern auf semitischem Gebiete mit dem semitischen (äthiopischen) palasha, was wandern bedeutet, zusammenhängt[2], oder ob er nach andern aus dem Indogermanischen zu erklären ist, jedenfalls ist er ein lebendiger Zeuge und eine nicht aufgegebene Reminiscenz von der nomadischen Stufe des Philistäervolks, auf welcher sie sich diesen Namen beigelegt haben; ebenso wie sich die Akkadier noch immer mit diesem Namen — welcher Bergbewohner bedeutet — nannten, nachdem sie sich schon längst in Niederungen ihren neuen Aufenthaltsort gewählt hatten.[3]

Der Hirte findet sein Lebensglück durch das Gedeihen seiner Heerden; sein Reichthum hängt von der Beschaffenheit der Weide ab, welche er für seine Heerden findet; sie zu suchen ist der fortwährende Anstoss für seine endlosen Wanderungen. Gute, frische, gesunde Weide ist die Summe seiner bescheidenen Wünsche: „grüne Triften bei Wassern der Ruhe“, wie sich ein hebräischer Psalmensänger (XXIII, 2) ausdrückt. Der umwölkte Himmel, welcher für seine Fluren Regen sendet, ist in seinen Augen ein überaus

[1] Einleitung in das Studium der arab. Spr., S. 19.

[2] J. S. Müller, Semiten, Chamiten und Japhetiten u. s. w., S. 257.

[3] Lenormant, Études accadiennes, Heft 3, I, 72.

freundliches Element, das er gern über die versengende Glut der Sonne, welche seine Weideplätze ausdörrt, siegen lässt. Der Nomade nennt sich „Sohn des Himmelwassers“, d. h. des Regens. „Unter banû mâ al-samâ“ (Söhne des Regens) — sagt ein arabischer Commentator der Muslim'schen Traditionssammlung — „sind die Araber zu verstehen ..... Denn da ihr grösster Theil aus Heerdenbesitzern bestand, so erhielten sie sich besonders durch die Güte der Weideplätze.“ [1] So konnte dann diese Benennung banû mâ al-samâ, „Söhne des himmlischen Wassers“, die allgemeine Bedeutung: die reichen Leute erhalten, so z. B. in einem vernünftigen Verse des ʿAnbar b. Samâk[2]:

falâ taṯiḳan min-an-nauka bishej'in
walau kânû banî mâ'i-s-samâ'i.

Vertrau' dich doch in keinem Ding an Narren
Und wären sie auch die Söhne selbst des Regens,

d. h. wäre der Narr auch noch so reich. Die Somalibeduinen, Isa, nennen ihren Ogas, d. h. Häuptling, mit dem Namen Roblai, was nach Burton so viel bedeutet als Regenprinz.[3]

Fortwährend auf der Wanderung und Suche nach guter Weide muss der Nomade sein, wenn er Wohlstand erlangen will. Die glühende Sonnenhitze ist auch in diesem Betracht sein böser Feind und arger Widersacher.

Der nächtliche gestirnte Himmel ist es und der Mond, in denen er seine Freunde erblickt und seine Beschützer sieht, und er begrüsst so gern den Augenblick, wenn diese seine Schützer den Feind besiegen, die strahlende Sonne verdrängen, wenn dem Mittag der Nachmittag und der Abend mit seinem kühlen Windhauche naht, um in die Spuren der glühenden Sonnenhitze zu treten; dann ist er von dem langweiligen ḳail befreit, zu dem ihn die Sonnenglut des Mittags ge-

---

[1] Al-Nawawî (Kairoer Commentarausgabe des Muslim), V, 169.

[2] Kitâb al-aġânî, XVI, 82 penult.

[3] In Andree's Bearbeitung der Reise Burton's im Somalilande (Forschungsreisen in Arabien und Ostafrika [Leipzig 1860]), I, 238.

zwungen. Er beginnt daher seine Reise am liebsten nach dieser Zeit und setzt sie bis in die Nacht und während derselben fort.[1] „Bei ihren Wanderungen, Karavanen- und Raubzügen", sagt Sprenger von den Arabern, „reisen sie meistens während der Nacht. Wenn man langsamen Schrittes auf einem Kamel durch die einförmige Wüste zieht, so dauern die Nächte gar lang. Aber das Gemüth ist durch die Stille der Nacht und die erheiternde frische Luft mit einem ruhigen Entzücken erfüllt, und der Blick wendet sich unwillkürlich nach oben. Daher finden wir auch im Koran und in der Beduinenpoesie so häufig Anspielungen auf den gestirnten Himmel und seine Bewegung."[2] Die Karavanenlieder (Ḥidâh) beziehen sich demnach zumeist auf nächtliches Reisen, wie z. B. ein von Wetzstein mitgetheiltes:

O wie ziehen wir, während der Thau ausgestreut ist
Und Wüstenstaub die Lefzen der Saumthiere bedeckt.
O wie ziehen wir, während der Städter schläft,
Die Beine eingewickelt in Decken[3];

und wenn er des Tages reist, so folgt er dem Laufe der Wolken, Kühle und Schatten suchend. Der arabische Dichter Abu-l-ʿAlâ al-Maʿarrî, welcher, wie alle spätern Ḳasîdendichter, den Gesichtskreis des beduinischen Lebens als den Hintergrund seiner Poesie betrachtet, sagt einmal von seiner Geliebten:

Als wäre die Wolke ihr Geliebter, sie richtet den Sattel immer dahin, wo die Wolke wandelt,

und der Scholiast bemerkt zu dieser Stelle: „d. h. sie ist eine Beduinin; die Beduinen aber folgen immerfort dem Regen und den Orten, wo Regentropfen vom Himmel fallen."[4]

---

[1] Vgl. al-Nâbiġâ, XXXI, v. 4. (Derenbourg).

[2] Ueber den Kalender der Araber vor Mohammad (Zeitschr. D. M. G. [1859], XIII, 161).

[3] Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste, S. 32, Anm. 21 (Sonderabdr. aus Zeitschr. D. M. G. [1868], Bd. XXII).

[4] Sikt al-zand (Bûlâḳer, Ausg. v. J. 1286), II, 34.

Den Regen wünscht der altarabische Dichter auch der Grabstätte des Freundes; auch diese will er nicht durch die Sonnenhitze ausgedörrt sehen: „Tränkt, o Wolken, die Erde jenes Grabes!“ ist eine häufig wiederkehrende Formel in der altarabischen Poesie, und die neuere hat in ihrer Nachahmungssucht alter Formen auch diese Phrase in ihr Inventar aufgenommen.[1] Mit der Vorliebe der Nomaden für den nächtlichen Himmel hängt es zusammen, wenn Hind, die Tochter ʿOtbâ's, am Schlachttage von Oḥod zu den dem Islam sich widersetzenden Ḳureishiten sagt: „Wir sind die Töchter des Sternes“ (naḥna binât Ṭâriḳ)[2], und sie knüpfte dabei ihren Ursprung ebenfalls an den nächtlichen Himmel an. Wir stellen nämlich diesen Ausruf des kühnen Araberweibes in eine Kategorie mit der oben erwähnten Zurückführung des Ursprungs auf den Regen, und glauben mit Recht von der Erklärung al-Gauharî's abweichen zu dürfen, welcher in jenem Ausspruche eine Vergleichung finden will, des Sinnes: „Unser Vater ist an Adel derselbe, was der glänzende Stern unter den übrigen Sternen.“[3] Es ist dann ganz gleichgültig, was für ein Stern Ṭâriḳ ist, ob der Morgenstern, wie die meisten Lexikographen erklären, oder ob der Stern Zoḥal (Saturn oder ein anderer der fünf Chunnas-Sterne), wie al-Beiḍâwî erklärt.[4] Die Pointe liegt eben nur darin, dass sich das Araberweib „Sternestochter“ nennt, und diese Bezeichnung fällt in dieselbe Kategorie, wie die Benennung Banû Badr, Banû Hilâl, „Söhne des Vollmondes, Söhne der Mondsichel“, den sich arabische Stämme beilegten, und welche schon Bochart[5] mit dem Volksnamen der Jerachaer verglich. Dahingegen nennt sich der mekkanische Städter „Kind der Sonne“, was sich bis in die neueste Zeit er-

[1] Ein Beispiel Zeitschr. D. M. G. (1857), V, 100, 14.

[2] Kitâb al-aġânî, XI, 126.

[3] Ṣaḥâḥ s. r. ṭrḳ.

[4] Korancommentar (ed. Fleischer), II, 397. 6.

[5] Phaleg, frankfurter Ausg., II, 124.

halten hat, wie aus einer interessanten Mittheilung von Kremer's ersichtlich ist. [1]

Ganz anders steht der Ackerbauer zu den beiden kämpfenden Elementen des Himmels. Gewitter, Wind und übermässiger Regen sind lauter Feinde seines Lebens; die warmen Sonnenstrahlen hingegen, welche die Früchte des Feldes erwärmen und ihr Wachsthum befördern, begrüsst er freudig und lässt sie gern siegen über den düstern, finstern Himmel. Ein alter hellenischer Name der Sonne ist Zeus Talaios oder Tallaios, oder noch einfacher nur Talos, was soviel bedeutet als Wachsthum befördernd, wie längst nachgewiesen ist. [2] Zeus ist derjenige, welcher den Acker bewacht und reiche Ernte sendet [3], und selbst Wolken und Regen hängen mit ihm zusammen, insoweit sie für den Ackerbauer wohlthätige Mächte sind. Zeus wird ebendeshalb auch zum νεφεληγερέτα, zum Donnerer und Regenspender. [4] Dieses verschiedene Verhältniss zur Natur wird sich auch in den Mythen, welche sich auf jeder dieser beiden Stufen ausbilden, abspiegeln; ja das verschobene Verhältniss zur äussern Natur wird auch auf die alten, bereits ausgebildeten Mythen einwirken und ihnen eine Richtung vorzeichnen im Sinne der veränderten Naturanschauung. Aber während der Mythos, der auf einer frühern Cultur-

---

[1] Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams (Leipzig 1873), S. VIII.

[2] S. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker (3. Aufl.), I, 38.

[3] Welker, Griechische Götterlehre, I. 169.

[4] Je weiter der Uebergang des Mythos zur Religion vorwärtsschreitet, und sich die Anschauung von einem mächtigen Gott befestigt, der alle andern überragt, desto mehr wird auch die Bewirkung von Donner und Regen u. s. w. auf den ursprünglich blos solarischen Gott übertragen (vgl. übrigens M. Müller, Essays, II, 310). Jene schroffe Scheidung hat daher nur für die rein mythologische Stufe absolute Geltung. Umgekehrt werden in den indischen Hymnen dem Indra und Varuna, ursprünglich Gestalten des düstern Wolken- und Regenhimmels, welche die höchsten Stellen in der indischen Religion einnehmen, solarische Züge zugeeignet.

stufe bereits ausgebildet wurde, häufig noch so viel Resistenz besitzt, um trotz der Anpassung an die neue Anschauung dennoch vieles von dem Charakter zu bewahren, welchen ihm eine überwundene Culturstufe früher aufgedrückt hat; so wird der neue Mythos ganz und gar das Gepräge der neuen Stufe, der er sein Dasein verdankt, an sich tragen müssen. Denn so wie die sprachschaffende Fähigkeit nicht mit einem male ihre ganze Kraft erschöpft, sondern immer noch neuer Sprachstoff gebildet wird, so oft die veränderten Verhältnisse einen solchen erfordern, ebenso ist es auch mit dem Mythos. So wie der Ackerbauer neue Worte schafft für die neuen Verhältnisse und Begriffe, so schafft er auch neuen Mythos.

2.

Was also den Mythos des Nomaden von dem des Ackerbauers besonders unterscheiden wird, besteht vorzugsweise in der verschiedenen Stellung, welche auf diesen beiden Stufen dem nächtlichen, finstern Himmel einerseits und dem warmen, glänzenden Sonnenhimmel andererseits zugetheilt wird. Der Mythos ist nicht blos objectiver Ausdruck von den Erscheinungen der Natur. Sowie dasjenige, was wir regelmässig und im gewöhnlichen Leben rein objective Darstellung nennen, fast unmöglich ist, da sich niemand bei aller Anstrengung, Beschränkung und Selbstentäusserung, seiner Individualität entkleiden kann, so ist es auch, und in viel höherm Grade, beim Mythos. Wir sprechen ganz unrichtigerweise von objectiven Berichterstattern oder Geschichtschreibern. Denn wie wäre es denn möglich, dass ich, wenn ich über eine Begebenheit Bericht erstatte, sei es als Augenzeuge oder als kritischer Aufarbeiter fremder Nachrichten, davon erzähle, ohne dass ich eben der Erzähler sei? Und der Umstand allein, dass ich der Erzähler bin, drückt ja meinem Berichte ein Gepräge auf, das verschieden von dem ist, welches dem Berichte aufgeprägt ist, wenn ihn er, ein anderer, erstattet! Man vergleiche doch sogenannte objective Geschichtserzählungen aus verschiedenen Jahrzehnten, der Jahrhunderte und Jahrtausende

gar nicht zu gedenken. Um wieviel mehr wird sich nun erst die jeweilige Subjectivität der Mythosschöpfer in den Mythen verschiedener Culturperioden ausprägen müssen! Es ist nun allerdings wahr, dass sich die besondere, scharf charakteristische geistige Individualität der Personen erst mit dem Vorwärtsschreiten der Cultur des Geistes in geradem Verhältnisse entwickelt. Je mehr Bildung jemand hat, desto mehr bringt er sein eigenes Selbst zum Ausdruck und zur Geltung, und mit dem Fortschritt der Bildung wird auch die Berechtigung der Individualität immer mehr Berücksichtigung erlangen, sowol im socialen als auch im Rechtsleben. Mann kann dies von den Thieren niedriger Entwickelung aufwärts bis zum Menschen hinauf verfolgen, und innerhalb unseres Geschlechts durch die verschiedenen Entwickelungsstufen, wie sich diese geographisch und historisch repräsentiren, bestätigen. Auf der Stufe der Mythenbildung herrscht noch beinahe durchgehends geistige Uniformität in allen Individuen. Darum kommt auch in Sprache und Mythos immer nur das Ganze der sprachen- und mythosschaffenden Menschheit zur Geltung; der einzelne konnte nichts Besonderes, von einem andern einzelnen Verschiedenes, wirken. Es gibt weder Sprache noch Mythos eines einzelnen Menschen [1], und von beiden gilt, was Steinthal bei Gelegenheit der Volksdichtung sagt, dass der Geist, welcher sie hervorbringt, „der Geist einer durch körperliche und geistige Verwandtschaft zusammengehaltenen Menge von individualitätslosen Menschen ist, und was in dieser geistig hervorgebracht wird, ist Hervorbringung des Gesammtgeistes, also des Volks.“ [2] Dafür aber hat eben der Geist des Allgemeinen in den verschiedenen Culturepochen

[1] Man vgl. über das Verschwinden der Individualität je tiefer man in die Vorzeit hinabsteigt, Wilhelm von Humboldt's Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues (Berlin 1836), S. 4. Zu viel Spielraum scheint Lazarus dem Individuum in der Sprachentstehung zuzugestehen; s. Leben der Seele, II, 115.

[2] S. die Abhandl. Das Epos (Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachw. [1868]), V, S. 10.

ein besonderes charakteristisches Gepräge, eine Richtung und Grundanschauung, die ihn von denen der vorangegangenen Culturepoche wesentlich unterscheidet.

Bei dem Nomaden also ist der nächtliche, finstere, umwölkte Himmel die sympathische Gestalt des Mythos; er lässt ihn siegen, oder wenn er unterliegt, so hat sein Unterliegen etwas Tragisches; er unterliegt bedauert, des Sieges würdiger als des Untergangs, und die Trauer des Nomaden um die unterliegende Macht, vererbt sich bis spät in die unmythische Zeit hinab. Die geopferte Tochter Jiftach's wird noch von den Töchtern Israels betrauert von Zeit zu Zeit. Umgekehrt ist es mit dem Mythos des Ackerbauers. Er lässt den glänzenden Tageshimmel siegen, und den düstern Wolkenhimmel, die finstere Nacht, gern unterliegen, er begleitet den Sieg des Tageshimmels und der Wärme mit seinem Triumphgeschrei und Beifallklatschen, und seine Hymnen verewigen es, wie er über diesen Sieg gefühlt und gedacht. Hier ist die Niederlage des Sonnenhimmels, was ihn zur Trauer stimmt. Der gefallene Simson ist eine tragische Gestalt. Die Anwendung dieser allgemeinen Sätze auf den Mythos der Hebräer wird jeder Leser selbst sehr leicht ziehen können, wenn er dem Kapitel Aufmerksamkeit schenkt, in welchem wir die Hauptgestalten des hebräischen Mythos mit einer Darlegung der Grundzüge vorführten, mit welchen sie der Mythos begleitet. Ich würde es als überflüssig erachten, diese Anwendung des Weitläufigern auszuführen, da sie sich jedesmal aus der Natur des Mythos selbst ergibt.

Aber nicht nur was die sympathische Neigung für ihn anbelangt, steht der Nacht- und Wolkenhimmel für den nomadischen Menschen im Vordergrunde. Er ist für ihn vielmehr auch das Gegebene, das Prius, das Natürliche, dem dann der Tageshimmel als Feind und Verfolger gegenübertritt. Mit der Natur des Nomadismus, besonders der nächtlichen Wanderungen, hängt auch die Zeitrechnung nach Nächten zusammen. Am besten hat sich dies bei den Arabern erhalten, wo statt wie bei uns nach Tagen,

nach Nächten gezählt wird. Besonders hat sich dies bei der Bestimmung von Wegstrecken zwischen einem Orte und einem andern und bei der Angabe der Dauer einer bestimmten Reise ausgeprägt; z. B. „sein Gesicht schwitzt aus Verlangen nach der Bezahlung lange Nächte (d. h. lange Zeit) hingehalten“ [1]; „zwischen Damascus und dem Orte, wo Walîd b. Jazîd in der Wüste lebte, sind vier Nächte“ [2]; „ich gebe ihm fünfhundert Denare und ein Kamel, worauf er zwölf Nächte wandere“ [3]; in einem Gedichte des Abû Zejd al-ʿAbshamî: „Wenn der Stamm sechzehn Nächte wandert“ (iḍa-l-ḳaumu sârat sittat ʿashrata lejlatan). [4] Diese arabische Sprachgewohnheit geht so weit, dass bei der entgegengesetzten Zeitbestimmung, wenn nämlich eine Zeitdauer einmal durch Tage ausgedrückt wird, zur nähern Bestimmung das Aequivalent, in Nächten ausgedrückt, hinzugesetzt wird, z. B. „sodass zwischen ihnen und ihrer Heimat eine Wegstrecke von zwei Tagen oder drei Nächten lag.“ [5] Mit der Zeitrechnung nach Nächten hängen noch zwei Momente zusammen. Erstens die Priorität der Nacht vor dem Tage; deswegen beginnt bei Arabern und Hebräern (ebenso auch noch bei den spätern Juden), den beiden Völkern, welche, wie wir noch sehen werden, das Bewusstsein des Nomadismus länger bewahrten als die Arier, der Tag mit dem Abend. „Es war Abend, es war Morgen, ein Tag“, und als Residuum der alten nomadischen Anschauung ist es zu betrachten, wenn nach dem Mythos der Aegypter Thum, die nächtliche Existenzform der Sonne, vor Ra, der Tagesform des Sonnenlebens, geboren wurde. Zweitens knüpft sich dadurch die Zeitrechnung im grossen an den nächtlichen Himmel, an den

[1] Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, S. 185. 12.

[2] Kitâb al-aġânî, VI, 137. 17.

[3] Durrat al-ġauwâs (ed. Thorbecke), p. 178. 4.

[4] Jâḳût, I, 934. 2.

[5] ʿAntarroman, IV, 97. 2.

Mond. Wir können deswegen auch die Beobachtung machen, dass bei Völkern, welche den Tag mit dem Abend zu rechnen beginnen, in der grössern Zeitrechnung der Mond Mittel- und Ausgangspunkt ist.[1] — Seyffarth hat im Jahre 1848 in einem Aufsatze: „Haben die Hebräer schon vor Jerusalems Zerstörung nach Mondmonaten gerechnet?“ (Zeitschr. D. M. G., II, 344 fg.), die These zu vertheidigen gestrebt, dass der Zeitrechnung der Hebräer ursprünglich Sonnenmonate zur Basis dienten, welche erst im 2. bis 4. Jahrhundert n. Chr. den Mondmonaten wichen, aber diese Annahme mit Argumenten unterstützt, welche vor einer tiefern Kritik nicht bestehen können. Vielmehr ist anzunehmen, dass das ursprüngliche Mondjahr beim Beginne des ackerbauenden Lebens mit der Beachtung der Sonnenperioden sich paarte (vgl. Knobel, Exoduscommentar, S. 95), um sehr früh schon eine Ausgleichung zwischen beiden zu veranlassen, dass aber in verschiedenen Ausgleichsversuchen, welche mit der Fixirung des Kalenders und mit der Einrichtung des Schaltmonats ihr Ende nehmen, die Zeitrechnung nach Monden, an welche sich eben die Ausgleichung anlehnt, im Vordergrunde bleibt. Auch in Bezug auf die Araber ist die untergeordnete Bedeutung der solarischen Elemente in der Zeitrechnung, und dass auch in alter, vormohammedanischer Zeit die lunarische Rechnung in Geltung war, weitläufig nachgewiesen von Sprenger in jener Abhandlung, auf welche wir bereits in diesem Kapitel Bezug genommen haben.

Sowie wir noch bei anderer Gelegenheit darauf zu-

---

[1] Dieser Zusammenhang findet sich unter andern auch bei den Polynesiern: „Die Zeitrechnung in ganz Polynesien richtete sich nach dem Monde. Man rechnete nach Nächten u. s. w.“ (Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, 71). Nur die Nächte hatten Namen. Die Tage benannte man nicht (ibid. S. 72). Ebenso ist die Zeitrechnung nach Monden und die Tageszählung nach Nächten linguistisch gründlich nachgewiesen von der melanesischen Gruppe. S. die Zusammenstellung bei Gerland a. a. O., S. 616—19.

rückkommen werden, dass unter den Ariern die Inder es sind, bei welchen sich ein gewisser Grad des nomadischen Bewusstseins bemerkbarer erhielt als bei den übrigen Ariern, und sich in ihrer Literatur und in manchen ihrer Institutionen ausprägt, so können wir dies auch in Bezug auf ihre Zeitrechnung beobachten. In der ältesten Literatur des Sanskritvolks, den Vedas, kommt noch das Mondjahr mit zwölf Monaten, dem von Zeit zu Zeit ein dreizehnter Schaltmonat hinzugefügt wird, zum Durchbruch.[1] Es ist merkwürdig, dass wir in dieser Beziehung bei den Persern noch mehr Anklänge und Reminiscenzen nomadischer Art finden. Nicht nur erscheint im ganzen Avestabuche, an Stellen, wo die leuchtenden Himmelskörper aufgezählt werden, constant diese Ordnung: Sterne, Mond und Sonne, sodass die Sonne immer an letzter Stelle ist, sondern wir finden sogar die Berechnung der Zeit nach Nächten ganz so wie bei den Arabern, sodass Spiegel hieran mit Recht die Vermuthung knüpfen kann, es sei bei den alten Persern nach Mondjahren gerechnet worden.[2] Nach Bunsen[3] soll der delphische Mythos von der Reinigung des Apollo ebenfalls darauf hindeuten, dass bei den Hellenen die alte Mondeszeitrechnung später durch die solarische ersetzt wurde.

Die solarische Zeitrechnung ist die des Ackerbauers, im Gegensatze gegen die des Nomaden. So wie bei diesem die Nacht und der Nachthimmel im Vordergrunde ist, so führt die ackerbauende Culturstufe die Sonne zum Siege, sie wird auch Maassstab und Ausgangspunkt seiner Zeitrechnung. Mit dem Fortschritt zum Ackerbau tritt an Stelle des Mondjahres das „*magnus annus*“, das „ἡλιακόν“, welches man auch „τὸν θεοῦ ἐνιαυτόν“ nannte. Doch ist es sehr merkwürdig, dass, so wie im allgemeinen in der Weltanschauung des Ackerbauers die Residuen des Nomadis-

[1] Laz. Geiger, Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Spr. u. Vern., II, 270.
[2] Die heiligen Schriften der Parsen, II, xcvm und III, xx.
[3] Gott in der Geschichte, III, 436 fg.

mus noch lange durchschimmern und unbewusst verbleiben können, es besonders die Art der Zeitrechnung ist, welche unter allen Elementen der nomadischen Weltanschauung am längsten und selbst noch in fortgeschrittenern Culturstadien nachklingt. Von den Galliern z. B. berichtet Julius Cäsar, dass sie nach Nächten zählten, nicht nach Tagen.[1] *(Spatia omnis temporis non numero dierum, sed noctium finiunt; dies natales et mensium et annorum initia sic observant, ut noctem dies subsequatur);* dasselbe berichtet Tacitus von den alten Germanen, dass sie nicht „*dierum numerum, ut nos, sed noctium computant. Sic constituunt, sic condicunt: nox ducere diem videtur.*“[2] In einem Falle, nämlich im Worte fortnight, welches ein sprechendes Document dafür ist, dass die Vorfahren derer, die das Wort heute gebrauchen, die Zeit nach Nächten zählten, zählt eine der fortgeschrittensten Nationen der Gegenwart noch immer nicht nach Tagen; wenn sie sagen will: in vierzehn Tagen thue ich dies oder jenes, sagt sie: in vierzehn Nächten. Auch andere Sprachen, gesprochen von Völkern, die schon längst die Sonnenzählung acceptirt, bewahren Denkmäler der alten nomadischen Mondeszählung. Besonders weist auch in der ungarischen und noch andern Sprachen ugrischen Stammes, der Ausdruck hüpfendes Jahr (szökő év) für Schaltjahr, in Verbindung mit noch andern ähnlichen Erscheinungen, auf die Zählung nach Mondjahren zurück, wie dies der ungarische Akademiker, Herr Paul Hunfalvy, mit gründlichen Belegen begleitet, in weitläufiger Weise nachgewiesen hat.[3] Und das am längsten ausharrende und nun trotz des übrigens überwiegend solarischen Charakters unserer Zeitrechnung und trotz der Dekadengelüste der ersten französi-

---

[1] De bello gall., VI, c. 18.

[2] Germania c. XI, im Zusammenhang mit den öffentlichen Zusammenkünften zur Mondeswende. Es ist nicht zu übersehen, dass nach Cäsar l. c. XXII die Germanen Agriculturae non student, majorque pars victus eorum in lacte, caseo, carne consistit.

[3] S. die ungar. Monatsschr. Magyar Nyelvör, I, 26—28.

schen Revolution wol für lange Zeit festsitzende Residuum der lunarischen Chronologie, ist ja eben die Woche, ein specifisch mit dem Monde zusammenhängender Zeitbegriff. Es ist jedoch längst nachgewiesen, dass auch diese Eintheilung des Monats in vier Wochen im Alterthume zuweilen durch die solarische Eintheilung des Monats in drei Dekaden abgelöst wurde. Es war dies der Einfluss der ackerbauenden Culturstufe mit ihrer Bevorzugung der Sonne. Wir wissen dies z. B. von den Aegyptern, sodass es lange Zeit bezweifelt wurde, ob dieses Volk überhaupt je die Wocheneintheilung kannte. Gardner Wilkinson hat aber eine Reihe von Beweisen zusammengetragen dafür, dass bei den Aegyptern dem später zur Geltung gekommenen Dekadensysteme das der Eintheilung des Monats in vier siebentägige Wochen historisch vorangegangen ist.[1] Auch in Bezug auf die Mexicaner ist es so ziemlich sicher gestellt, dass zwischen ihren beiden in späterer Zeit parallel nebeneinander bestehenden Zeitrechnungsweisen, nämlich dem Tonulpohualli, d. i. „Rechnung der Sonne", und dem Metzlapohualli, d. i. „Rechnung des Mondes", letztere die historisch früher aufgekommene ist, welche sich jedoch, wie dies bei Zeitrechnungsweisen so häufig der Fall ist, in die Zeit der Sonnenrechnung hineinerbte.[2] In Betracht zu ziehen ist übrigens noch die Rechnung grösserer Zeitabschnitte nach Masika, d. h. Regenzeiten, wie dieselbe bei den Unyamwesi in Afrika vorherrscht.[3] Wie kräftig die nomadisch lunarische Wocheneintheilung noch auf die späteste Zeit nachwirkt, um immer wieder zur Geltung zu kommen, selbst dann, wenn sie schon einmal durch die solarische Dekadenzählung verdrängt worden war, das sehen wir am besten bei den Römern. Sie hatten anfangs eine consequent lunarische Zeitrechnung — selbst ihr Jahr be-

[1] In Rawlinson's History of Herodotus, App. zu Book II Chapt. VII, §§. 16—20 (Ausg. 1862, II, 280 fg.).

[2] Waitz, a. a. O., IV, 174.

[3] Bei Karl Andree, Forschungsreisen u. s. w., II, 205.

stand, mit Ignorirung des zwölfmonatigen Sonnencyklus, aus zehn Monaten — und theilten den Monat in vier Wochen ein[1]; später wich diese Tetrachotomie einer trichotomischen Eintheilung in drei Dekaden: *nonae*, *kalendae*, *idus;* dennoch aber kehren sie zuletzt wieder zur Woche zurück und benennen die sieben Tage derselben mit den Namen der Sonne, des Mondes und der fünf Planeten. Uebrigens ist selbst die Eintheilung des Monats in drei Dekaden nicht immer mit solarischer Zeitrechnung zusammenhängend; sie findet sich auch im Zusammenhang mit lunarischer Zählung, wenn drei Mondphasen unterschieden werden (die dreiköpfigen Mondesgestalten in der Mythologie der Griechen).[2]

Man hat auch eine fünftägige Abtheilung als Aequivalent unserer Wocheneintheilung bei vielen Völkern nachgewiesen (bei den Chinesen, mongolischen Völkern, Azteken, Mexicanern[3]); diese Eintheilung in Pentaden wird jedoch mit einer ursprünglich quinären Zählmethode, worüber Pott in linguistischer Beziehung in einer besondern Monographie abgehandelt[4], zusammenhängen. In Alt-Kalabar, an der Westküste von Afrika, kommt jedoch merkwürdigerweise auch die Woche zu acht Tagen vor, bei einem Volke, dass nicht über fünf hinaus zählt[5], was a priori fast undenkbar schiene, wenn diese Erscheinung nicht durch einen so guten Beobachter wie Bastian bezeugt wäre.

3.

So wie die nomadische Culturstufe historisch der ackerbauenden nothwendig vorangeht, so geht auch diejenige

---

[1] Mommsen, Römische Geschichte, I, 210.

[2] Welker, Griechische Götterlehre, I, 555.

[3] Wilkinson, ibid., S. 238, §. 17.

[4] Die quinäre und vigesimale Zählmethode (Halle 1867).

[5] Waitz, a. a. O., II, 224, vgl. mit Bastian, Geographische und ethnologische Bilder (Jena 1874), 144. 155.

Stufe des Mythos, auf welcher der nächtliche, dunkle, bewölkte Himmel den Vorrang hat vor dem glänzenden Tageshimmel, derjenigen Stufe voran, wo dieser letztere in den Vordergrund gestellt ist und die Rolle einer sympathischen Gestalt, eines Lieblings spielt. Es kann ferner nicht vorausgesetzt werden, dass diese zweite Stufe der Mythenbildung sich entwickelt habe, ohne dass ihr jene erste Stufe vorangegangen wäre; denn es ist pure Unmöglichkeit, dass ein Theil der Menschheit die Culturstufe des Nomadismus, welche vielleicht Jahrtausende ausfüllte, durchlebt hätte, ohne seine Weltanschauung in mythische Formen gegossen zu haben. Jeder weiss, und dies zieht heute niemand mehr in Zweifel, dass die hervorragendste Gestalt in dem Mythos der Arier, welche später auf der theologischen Stufe den Rang einer höchsten Gottheit einnahm, der glänzende Sonnenhimmel ist, Dyaus, Θεός, Zeus, in welchem sich die mächtige Sympathie des Ariers concentrirte und zu welchem hin sich die bewundernde Andacht wandte, als er zu beten begann und Hymnen zu dichten. Es konnte andererseits der Aufmerksamkeit der Forscher auf dem Gebiete arischer Mythologie und Religionsgeschichte nicht entgehen, dass von dieser allgemeinen Erscheinung auf arischem Gebiete eben der allerälteste und allerechteste Repräsentant arischen Geistes einigermaassen eine Ausnahme zu machen scheint: das indische Volk, bei welchem sich Dyaus allerdings zu theologischer Bedeutung emporgeschwungen hat[1], welches aber als oberste Gottheit nicht diesen nennt, den durch den Glanz der warmen Sonnenstrahlen erhellten Himmel, sondern Indra, der, wie schon sein Name zeigt (indu = Tropfen), mit dem Regenhimmel (Jupiter pluvius) identisch ist[2], und den Varuna, welcher, im Gegensatze gegen den leuchtenden Mitra, der umdüsterte Nachthimmel (von var,

[1] S. darüber J. Muir, Contributions to a knowledge of the Vedic Theogony and Mythology (Journ. of Roy. Asiat. Society, N. S. [1864], I, 54—58).

[2] Vorlesungen über die Wissensch. der Sprache. X. (II, 400.)

verdecken) ist.[1] Max Müller, der zumeist das Verdienst hat, den arischen Dyaus auf den hohen Thron erhoben zu haben, den er heute in der arischen Religionsgeschichte einnimmt, erklärt diese fremdartige Erscheinung dadurch, dass Indra den allerältesten Gott der Arier, Dyaus, von seinem Platze, den er einst auch bei den Indern innegehabt, verdrängt haben soll. Wenn sich in Indien — dies ist seine Meinung — Dyaus zu keiner solchen Macht herausgewachsen hat wie Zeus in Griechenland, so liegt der Grund einfach darin, dass Dyu mehr von seiner appellativischen Bedeutung beibehalten hat[2], und dass Indra, der neue Name und der neue Gott, alle die Adern des Dyu unterband, welche ihm das Lebensblut zuführten, sodass dieser hinsiechen musste.[3]

Nach dem oben Ausgeführten könnte sich die Sache natürlich anders stellen. Das indische Volk repräsentirt für uns bekanntlich, sowol in seiner Sprache, als auch in seinem Mythos, die allerälteste nachweisbare Stufe des arischen Geistes, nach demselben folgt das eranische Volk. Die alte Literatur dieser beiden Völker, mehr aber noch die des indischen als die des persischen, steht ihrer Conception nach dem nomadischen Leben noch viel näher als alles andere, was an Documenten arischen Geistes auf uns gekommen ist, und es ist nicht wunder zu nehmen, wenn nach dem bekannten Gesetze aller Entwickelung, der physischen sowol als der geistigen, dass in einer spätern Entwickelungsstufe Residuen einer überwundenen unbewusst zurückbleiben, bei diesen, in der Zeit, aus welcher ihre ältesten bekannten Geisteserzeugnisse stammen, dem Nomadismus historisch näherstehenden Völkern, noch mehr Residuen des Nomadismus zu finden sind als anderwärts,

[1] Max Müller, Essays, II, 60. Muir a. a. O., S. 77 fg.

[2] Dies hängt mit der M. Müller'schen Auffassung zusammen, „dass die Sprache absterben müsse, ehe die Mythologie zu höherer Entwickelung auferstehen kann" (Vorles. üb. W. d. Spr., ibid. S. 397).

[3] W. d. Spr., S. 402.

wenn überhaupt in denselben die nomadische Stufe sich noch nicht als vollends überwunden darstellt. Wir haben hierauf schon oben Bezug genommen, als wir von den nomadischen Momenten in der Zeitrechnung handelten, und wollen an diesem Orte nochmals darauf zurückkommen. In manchen Dingen haben sogar die Eranier die Traditionen des Nomadenthums noch zäher und fester bewahrt als das sonst an Originalität höherstehende indische Volk, und dies ist daraus zu erklären, dass der Nomadismus selbst als actuelle Culturstufe in Persien länger lebte und mehr gepflegt wurde als in Indien, ja dort noch bis in die allerneueste Zeit hinein seine Stätte hat; denn ebenso wie die alten Perser nach Herodot's Bericht (I, c. 125) theils herumziehende Nomaden (νομάδες), theils sesshafte Ackerbauer (ἀροτῆρες) waren, so führt auch ein Viertel bis die Hälfte der Bevölkerung des modernen Persiens noch heute nomadisches Leben.[1] Eine charakteristische Eigenthümlichkeit der nomadischen Stufe ist die social-politische Eintheilung in Stämme, welche sich bei vielen Culturvölkern als nomadisches Residuum noch bis in die sesshafte Zeit hineinerbt. Als Beispiel wollen wir — um der Thracier gar nicht zu gedenken, welchen es nach Herodot's Bericht[2] eine Unmöglichkeit war, von der Rücksicht auf die Stammesverschiedenheit abzugehen und in der nationalen Einheit ihre Kraft zur Geltung zu bringen —, nur auf die Ionier verweisen, von denen die Eintheilung in φρατρίαι, γένη und γεννῆται sehr genau nachgewiesen ist.[3] Nun finden wir aber bei den

[1] Rawlinson, History of Herod., I, 211.

[2] V. 3: ἀλλὰ γὰρ τοῦτο ἄπορόν σφι καὶ ἀμήχανον μήκοτε ἐγγένηται εἰσὶ δὴ κατὰ τοῦτο ἀσυνέες.

[3] Die Literatur ist bündig und lichtvoll zusammengestellt in der Abhandlung von G. Rawlinson: On the early history of the Athenians, §. 8—11 (Hist. of Herod., Book II, Essay II). Allerdings muss hinzugefügt werden, dass die Auffassung des gelehrten Verfassers: „The Attic castes, if they existed belong to the very infancy of the nation and had certainly passed into tribes long before the reign of Codrus", nicht zu der historischen Folge stimmt, welche der Zusammenhang des Clanwesens

Indern mehr keine erhebliche Spur der Stammeseintheilung, sondern wir begegnen dort gleich der Kaste, einer erblichen Eintheilung nach Beschäftigungsarten, welche sich zuerst aus dem sesshaften Leben entwickeln kann, da dieses den ersten Anstoss zum Betriebe von Künsten und Gewerben, welcher auf der nomadischen Stufe nicht denkbar ist, gibt. Bei den Eraniern hingegen hat sich die Stammeseintheilung noch lange gleichzeitig mit der dem Culturfortschritte zum sesshaften Leben entsprechendern nach Beschäftigungsklassen erhalten.[1] Ja selbst in das Kastenleben der Parsen spielt noch die Stammeseintheilung maassgebend hinein. Die Priesterkaste ist ein bestimmter Stamm, ein Geschlecht, ganz so wie die Leviten bei den Hebräern[2]; andererseits fallen in älterer Zeit viele Functionen der Priester, „kleinere und unwichtigere religiöse Pflichten, den Häuptern der einzelnen Stammesabtheilungen zu", wie der Name der Priester, môbed (nach Spiegel's Erklärung nmâna-païti, Oberhaupt des Stammes, der Familie, etwa gleich mit dem hebräischen rôsh bêth âbh), an sich auf die ursprüngliche Allgemeinheit der Priesterwürde des Stammesoberhauptes hinweist.[3]

Wie das eranische Volk in einer fundamentalen Socialinstitution, so hat das Sanskritvolk in einer hervorragenden mythologischen und religionsgeschichtlichen Erscheinung ein namhaftes Residuum des Nomadismus bewahrt; in der Er-

---

mit dem Nomadenleben und des Kastenwesens mit dem sesshaften Leben bedingt. Es liegt in der Natur der Sache, dass dem Nomadismus, welcher keine systemisirte Beschäftigung mit Künsten und Handwerken kennt, mit Ausschluss des Kastenwesens, die Eintheilung in Stämme eignet, während die Kasteneintheilung den Umstand voraussetzt, dass sich die gewisse Beschäftigung mit Handwerken und Künsten, wie dies nur das sesshafte Leben ermöglicht, herausgebildet hat. Zwischen tribes und castes wird daher immer jenen die Priorität zuzusprechen sein.

[1] Spiegel, Ueber die eranische Stammesverfassung (Abhandlungen der kön. bair. Akad. d. W., 1855, Bd. VII). — Kasten und Stände in der arischen Vorzeit (Ausland 1874, Nr. 36).

[2] Die heiligen Schriften der Parsen, III, vi.

[3] Ibid., II, xiv—xv.

scheinung nämlich, dass bei ihnen nicht Dyu, sondern Varuna und Indra die erste Stelle und den höchsten Rang unter den Gestalten des Mythos und dann unter den Göttern einnehmen. Nicht dem ackerbewachenden und reiche Ernte sendenden, glänzenden Sonnenhimmel, sondern dem verdeckenden Varuna und dem regenspendenden Indra wendet der Nomade seine Bewunderung und Sympathie, seine Ehrfurcht und Andacht zu, und dieses Verhältniss zu Indra hat der Inder noch von der Nomadenzeit her bewahrt, aus der Zeit, bevor sich dieses denkwürdige Volk an den Ufern des Ganges und Indus eine feste Wohnstätte erwählt. Damit stimmt auch recht gut, was Roth in einer Abhandlung über „die höchsten Götter der arischen Völker" durchgeführt hat, dass nämlich Varuna in die arische Zeit zurückreicht und altes Gemeingut aller Glieder dieser Rasse ist; selbst die Vorstellung von Indra soll nach Roth jünger als die von Varuna und specifisch indisch sein.[1] Aber nicht nur bei den Indern finden wir das Andenken des nomadischen Lebens in der Mythologie ausgeprägt; man kann dessen Spuren auch in der hellenischen Mythologie auffinden, allerdings nicht als positiven, actuellen Befund, wie bei den Indern, aber immer doch als historische Erinnerung. Dem Reich des Zeus geht, nach der Hesiodischen Theogonie, die Herrschaft des Uranos voran, d. h. bevor das hellenische Volk, das sesshafte, ackerbauende Leben erwählend, den leuchtenden Sonnenhimmel Zeus in den Vordergrund treten liess, war der Mittelpunkt seiner Weltanschauung Uranos (Varuna), der düstere Wolkenhimmel; und es ist kaum ein ernstlicher Grund vorhanden, um mit einigen Religionshistorikern, wie z. B. Bunsen[2], nur das Reich des Zeus als originelle Geistesschöpfung des hellenischen Volks zu betrachten, und den Uranos blos als Resultat theogonischer Speculation hinzustellen, oder in ihm gar eine aus semitischen Kreisen erborgte Gestalt sehen zu wollen.

[1] Zeitschr. D. M. G. (1852), VI, 67 fg.

[2] Gott in der Geschichte, II, 202.

Vielmehr entspricht diese Reihenfolge (Uranos, Zeus) vollkommen den aufeinanderfolgenden Culturstufen des Nomadismus und des ackerbauenden Lebens, und Hesiod hat darin nichts anderes gethan, als eine historische, natürliche und wahre Tradition des hellenischen Volks in die Form einer theogonischen Darstellung gekleidet. Damit scheinen noch andere Punkte der Theogonie ebenso klar und unzweideutig zusammenzuhängen, diejenigen, aus welchen die Vorstellung von der Priorität der Nacht hindurchleuchtet. Unter den Mächten, welche nach der Hesiodischen Theogonie der Herrschaft des Zeus vorangehen, wird auch Chaos genannt, ein Wort, das seiner ursprünglichen Bedeutung nach Finsterniss bedeutet, und Tartaros. Wir kennen gut die theologische Bedeutung dieses letztern Namens, als des unterweltlichen Ortes, wohin die Seelen der Verstorbenen wandern; aber es leidet keinen Zweifel, dass er ursprünglich „eine finstere, durch die Sonne nie erleuchtete Tiefe“ und allgemeiner alle „Finsterniss“ bezeichnet. Deswegen figurirt Tartaros in der Mythologie als Vater Typhon's und Echidna's, und deswegen stammt von ihm Nyx. Dem nomadischen Bewusstsein ist es dann vollkommen entsprechend, dass Tartaros „Vater der Gewässer und Quellen“ genannt wird und dass er den Beinamen „der Erstgeborene“ (πρωτόγονος) trägt. Auch auf hebräischem Gebiete begegnen wir diesem Uebergange. Im Hiob-Buche XXXVI, 20 wird das Wort lajlâ (Nacht) ganz in der Bedeutung von Unterwelt gebraucht; dahin gehört auch das Wort ṣalmâweth, von welchem es heute bereits sicher ist, dass es die Finsterniss im allgemeinen bezeichnet, und dass die Beziehung auf den Orcus eine secundäre, übertragene ist.

4.

Wir haben in Obigem bereits an das Gebiet der Religionsgeschichte gestreift, obwol es strenggenommen nur ein Grenzgebiet der Mythosforschung ist, welches mit dieser nicht confundirt werden darf. Doch müssen wir uns eben an

dieser Stelle gestatten, einen Ausflug in jenes Nachbargebiet zu machen, da es nicht übergangen werden darf, dass, sowie der Mythos, in dessen Vordergrund der Nachthimmel gestellt ist, dem Mythos, dessen Mittelpunkt der glänzende Tageshimmel ist, stets vorangeht, jene Mythosstufe entsprechend dem nomadischen Leben, diese dem sesshaften, ackerbauenden Leben: so auch in der Religionsgeschichte dieselbe Folge beobachtet werden kann. Es gibt Völker, welche, bereits auf der nomadischen Stufe stehend, sich ihre theistische Religion herausbilden. Da die theistische Religion stets aus den Elementen des Mythos erwächst, wird nun diese Religion des Nomadismus im wesentlichen ein Cultus des nächtlichen Himmels sein müssen. Wenn dann der Fortschritt zur ackerbauenden Culturstufe jene Umwandlung in der Weltanschauung des Menschen und in dem Verhältniss seines Geistes zur äussern Natur bewirkt, von dem wir in dem Vorangehenden sprachen, wenn sich dann der Mensch enger an die Sonne schliesst und ihr seine Verehrung und Ehrfurcht zuwendet, so wird dann naturgemäss der Cultus des nächtlichen, gestirnten oder umwölkten Regenhimmels durch einen Cultus des Tageshimmels und der Sonne verdrängt, und nur Residuen der alten Weltanschauung und der alten Cultusrichtung erben sich in die neue Epoche hinein, theils unvermittelt fortdauernd und in Geltung bleibend, theils aber im Sinne der neuern Richtung umgedeutet. In demselben Verhältniss historischer Aufeinanderfolge, in welchem jene beiden Stufen des Mythos, die des Nomadismus und die des Ackerbaues, zueinander stehen, stehen auch die Religion und der Cultus des Nomaden zu denen des Ackerbauers. Auf der spätern Stufe können allerdings die Elemente der Sonnenreligion neben den Residuen der frühern Religionsstufe friedlich nebeneinander bestehen, ebenso wie auch durch die Berührung der Nomaden mit den Städtern, wo sich ein Sonnendienst bereits genug mächtig ausgebildet hat, viele Elemente des Sonnencultus in die nomadische Religion eindringen können, wofür die bekannten Nachrichten über die

Religion einiger arabischer Beduinenstämme Beispiele genug liefern können. Genetisch genommen aber geht der Cultus des Nachthimmels, zu welchem auch der Mondcultus gehört, dem des Tageshimmels und der Sonne voran. Man hat schon vor älterer Zeit beobachtet, dass wo sich Sonnendienst findet, immer auch Mondcultus zu finden ist, gleichsam als Residuum der frühern Religionsstufe, aber nicht umgekehrt.[1] In einem spätern Kapitel werden wir auf diese Erscheinung, mit Bezug auf die Religion der nomadisirenden Hebräer, nochmals zurückkommen müssen und wir wollen hier nur noch aus dem Gebiete altarabischer Religion auf einiges hinweisen. Wenn Blau mit seiner Deutung des altarabischen Eigennamens ʿAbd Duhmân = „Diener des Nachtdunkels", Recht hat[2], so ist die theologische Geltung des nächtlichen Himmels im allgemeinen für das arabische Alterthum belegt; denn es ist bekannt, dass wo in arabischen Eigennamen eine Zusammensetzung mit ʿAbd (Diener) vorliegt, der zweite Theil der Zusammensetzung ein Göttername oder allgemein ein Name von theologischer Bedeutsamkeit ist. Dahin ist auch der Mondcultus der alten Araber zu rechnen, der sicher genug bezeugt ist.[3] Von dem Cultus des Regenhimmels und des Gewitters bei den Arabern zeugt am deutlichsten der Name Ḳuzaḥ, dem Gewitter und Regenbogen zugeeignet wurden (vgl. weiter unten den 12. Abschn. des nächstfolgenden Kapitels). Arabische Etymologen, und unter ihnen der Verfasser des „Ḳâmûs" und der Verfasser des in Bûlâḳ im Druck erscheinenden Supercommentars zu diesem Wörterbuche, haben viel Combination aufgewandt, um für Ḳuzaḥ, mit besonderer Berücksichtigung der Regenbogenbedeutung eine passende Erklärung zu finden; alle Derivatbedeutungen der Wurzel ḳzḥ, das Beschönigen,

---

[1] S. Welker, Griechische Götterlehre, I, 551.

[2] Zur hauranischen Alterthumskunde (Zeitschr. D. M. G. [1861], XV, 444).

[3] Tuch, Sinaitische Inschriften (Zeitchr. D. M. G. [1849], III, 202). — Osiander, Vorislam. Relig. d. Araber, (Zeitschr. D. M. G. [1853], VII, 483).

die Vielfärbigkeit, das Sicherheben, werden hervorgeholt, um einen zulänglichen Erklärungs- und Benennungsgrund abzugeben. Dies zeugt dafür, wie wenig Verständniss der Mohammedaner mehr für sein heidnisches Alterthum besitzt; war ja der Gebrauch des Namens Ḳuzaḥ mit Interdict belegt. Ja al-Damîrî findet in seinem Werke „Al-masâ 'il al-manṭûrâ" an dem Worte selbst einen eingewurzelten Fehler, und will dafür ḳaẓaʿ mit ʿajn ausgesprochen haben; die Bedeutung ist dann: Wolke.[1] Allein es ist wahrscheinlich, dass dieser Name Ḳuzaḥ von der Bedeutung: uriniren abgeleitet ist, welches (speciell in Bezug auf Thiere) dem entsprechenden Verbum eigen ist. Das Regnen ist hier im Mythos als ein Uriniren aufgefasst, was Kennern der mythologischen Phraseologie nicht fremdartig klingen wird. Dieser Umstand regt dazu an, das hebräische Wort bûl = Regen, dann Regenmonat, in Verbindung zu bringen mit arab. bâla, jabûlu, was uriniren bedeutet, und die Verbindung mit dem Gottesnamen Baʿal, welcher allerdings auch im Himjarischen als Bûl vorkommt, wird erst später aus Misverstehung der mythologischen Beziehungen entstanden sein.[2] Die theologische Geltung des Ḳuzaḥ bei den alten Arabern erhellt theils daraus, dass die islamische Erklärung aus diesem Namen einen Engels- oder Teufelsnamen macht, theils auch daraus, dass sich geographische Benennungen an ihn knüpfen, welche im alten Religionsritus zur Geltung kommen.[3] Diesen Elementen des Cultus der Nacht und des Wolken- und Gewitterhimmels muss die Priorität vor den daneben befindlichen, doch gewiss in späterer Zeit hinzugekommenen, des Sonnencultus zugeschrieben werden. Fr. Spiegel hat diese Aufeinanderfolge als religionsgeschichtliches Gesetz constatirt. „Es ist nicht die Sonne", sagt er[4], „welche mit

---

[1] Tâg-al-ʿarûs. II, 209.

[2] Schlottmann, Die Inschrift Eshmunazar's (Halle 1868), S. 84.

[3] Jâḳût, IV, 85.

[4] Zur vergleichenden Religionsgeschichte, I. Art. (Ausland 1872), S. 4. Vgl. 1871, S. 1159.

ihrem Lichte zuerst die Aufmerksamkeit des Wilden erregt .... Dagegen ist der nächtliche Himmel, dessen Lichter im Contrast mit der Finsterniss der Erde stehen, viel mehr geeignet, die Blicke des Wilden auf sich zu ziehen. Unter den himmlischen Lichtern ist es aber der Mond, der sowol wegen seiner Grösse, als auch wegen seiner leicht wahrnehmbaren Veränderungen, in die Augen fällt, nach ihm einige Gruppen besonders leuchtender Sterne .... Wir treffen den Mondcultus schon bei fast ganz rohen Völkern in Afrika und Amerika; wichtig ist, dass da immer der Mond als Mann, die Sonne als Frau gilt; erst später tritt das umgekehrte Verhältniss ein, und daraus darf man schliessen, dass der Mondcultus älter sei als der Sonnencultus" (freilich kann man nicht beistimmen, wenn Spiegel die Finsterniss deswegen die Aufmerksamkeit auf sich ziehen lässt, weil die Sonne dem Menschen als Selbstverständliches gilt). Dies sehen wir denn auch in der babylonisch-assyrischen Religionsgeschichte. Hur-ki (assyr. Sin) ist historisch das ältere und am frühesten hervorragende Culturobject des alten akkadischen Reichs, und je weiter man in der Geschichte vorwärts schreitet, desto überwiegender zeigt sich der Cultus des Mondes. Die Monarchen der ersten Dynastien betrachten ihn als ihren Protector, und der Mondesname figurirt häufig in ihren Eigennamen.[1] Im spätern, assyrischen, Reiche hört dieser vorwiegende Vorrang des Mondes successive auf, er wird durch die Sonne verdrängt, neben welcher der Mond zu einer Gottheit zweiten Ranges herabsinkt, als „Herr der dreissig Monatstage", als „Beleuchter der Erde".[2] Und wenn Samas, die Sonne, in der assyrischen Istarepopöe der Sohn des Sin, des Mondgottes, genannt wird (IV, 2), „so deutet dieses", wie der gelehrte deutsche Dolmetsch der Keilinschriften bemerkt, „wol auf die historisch frühere Verehrung des Mondgottes

[1] Vgl. auch den himjarischen Eigennamen Ben Sîn (Halévy, Études sabéennes [Journ. asiat. 1874, II, 543]).

[2] Lenormant, Les premières civilisations II, 158.

gegenüber dem des Sonnengottes in Babylonien hin“[1], oder auch auf die Auffassung, dass die Nacht dem Tage vorangehe. Auch bei den Aegyptern ist es eine spätere Periode, in welcher die Herrschaft der Sonne zur Geltung kommt. Die ältere Geschichtsepoche kennt den Sonnencultus noch nicht, ob sie nun, wie es Bunsen etwas dunkel nennt[2], durch ein „kosmogonisch-astralisches“ Bewusstsein ausgefüllt wird, oder ob sie, wie Lenormant (in seinem Essay über die ägyptischen Alterthümer auf der Weltausstellung d. J. 1867) in einigen grossen Zügen diese Epoche charakterisirt, überhaupt nicht viel positiv Religiöses besessen hat. Allerdings ist der Sonnencult bei den Aegyptern das Product später, höherer Culturentwickelung. Es ist bekannt, dass dieselbe Erscheinung von der Priorität des Mondcultus vor dem Sonnencultus auch von den Anhängern einer culturgeschichtlichen Theorie constatirt und für diese Theorie ausgebeutet wird, welche man gewöhnlich die gynäkokratische nennt und von dem schweizer Gelehrten Bachofen in einem grossen Buche, „Die Gynäkokratie des Alterthums“, begründet und ausgearbeitet worden ist. Nach den Anhängern der gynäkokratischen Theorie, welche der Herrschaft des Mannes eine grosse Periode vorangehen lassen, in welcher das weibliche Geschlecht die Herrschaft führte, hängt der Mondcultus mit der Geltung des Weibes eng zusammen, während der Sonnencultus mit der Männerherrschaft in Verbindung steht. Es kann natürlich nicht die Aufgabe dieser Studien sein, sich in eine Kritik der gynäkokratischen Theorie, welche allerdings nicht viel Glück in der Gelehrtenwelt machte, einzulassen oder im allgemeinen ihr gegenüber Stellung zu nehmen. Aber es ist erfreulich, dass die von uns hier betonte religionsgeschichtliche Erscheinung auch von einer Seite her, die von ganz andern Voraussetzungen ausgeht, Bestätigung finden kann.

---

[1] Schrader, Die Höllenfahrt d. Istar, S. 45.

[2] Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V, II. 4.

5.

In neuester Zeit war es der erste Begründer der vergleichenden Mythoswissenschaft, Prof. Adalbert Kuhn, welcher, ausgehend von der Wahrheit, „dass jede Stufe der socialen und politischen Entwickelung ihren mehr oder minder eigenthümlichen mythologischen Charakter hat, und dass das Neben- und Durcheinanderliegen solcher, sozusagen mythologischer Schichten die Lösung der mythologischen Räthsel oft nicht wenig erschwert", in Bezug auf arische Mythologie zu allererst darauf drang, die mythologischen Producte einer jeden der grössern Culturepochen nach den betreffenden, einer jeden Epoche eigenthümlichen Mythenkreisen zu sichten.[1] Er hat die ersten Anfänge und sozusagen Grundzüge einer solchen Sichtung versucht in seiner höchst interessanten und lehrreichen akademischen Abhandlung: „Ueber Entwickelungsstufen der Mythenbildung" (Berlin 1874).[2] Kuhn findet das Kriterium der in eine bestimmte Culturperiode Gehörigkeit eines Mythos mehr in den Begriffen und Gegenständen, mit welchen der Mythos operirt. Von Sonnenjagden wurde in der Jägerperiode, von Sonnenrindern in der nomadischen Periode geredet u. s. w., und die diese Begriffe verwendende Mythenbildung ist eingetreten, „sobald die folgende Periode das Verständniss für die Sprache der je frühern verloren hat" (S. 137).

Wir glauben, dass eine solche Abgrenzung der Mythenbildungsperioden, wenn sie von dem Material des Mythos ausgeht, nicht immer eine ausschliesslich zuverlässige Richtschnur an die Hand geben kann, um eine Mythosschichte als solche zu beurtheilen und dieselbe in diese oder jene Culturperiode zu verweisen. Denn es darf nicht ausser

[1] Ich muss bemerken, dass die vorhergehenden vier Abschnitte bereits niedergeschrieben waren, als mir die Abhandlung A. Kuhn's zu Gesichte kommen konnte.

[2] Aus den Abhandlungen der königl. Akad. d. W. zu Berlin (phil.-histor. Klasse), 1873, S. 123 — 137.

Acht gelassen werden, dass, wenn einmal der Begriff Jagd oder Heerde existirt, derselbe nicht aus dem geistigen Inventar des Menschen schwindet, sobald die Culturstufe überwunden ist, auf welcher stehend jener Theil der Menschheit sich selbst mit Jagd oder Heerdenhaltung beschäftigt. Andererseits bedingt das Eintreten einer fortgeschrittenern Culturstufe nicht, dass alles was mit der vorhergehenden, im grossen und ganzen eben überwundenen, zusammenhängt, nun auch vollends aus der menschlichen Gesellschaft schwinde. Wie könnten wir denn in diesem Falle heute, wo uns die Jägerzeit bereits seit so viel Jahrtausenden hinter dem Rücken ist, Jagdabenteuer haben und alle die Genüsse, die mit dem Weidmannsleben zusammenhängen, geniessen? Und muss es denn nicht in jedem ackerbauenden Lande auch Hirten geben, obwol der Ackerbauer die Culturstufe des Nomadismus schon längst überschritten? Man kann demnach von dem im Mythos verwendeten phraseologischen Material nur auf den Terminus a quo seiner Entstehung, nicht aber auf den Terminus ad quem schliessen. Wir würden uns sonst in dieselben Misstände verwickeln, in welche die ältern dänischen Alterthumsforscher geriethen, indem sie aus dem Vorkommen von Stein-, Bronze- oder Eisenwerkzeugen in einem Tumulus oder in einer Avenue, darauf schlossen, dass dieser Tumulus oder diese Avenue so und so alt sei, nicht beachtend, dass das Material einer zurückgelegten Periode sich auch in die kommende Epoche hineinerbt, was denn auch jene prähistorischen Funde zeigen, wo die Werkzeuge von allen möglichen Materialien *promiscue* vorkommen, wie James Fergusson überzeugend nachgewiesen hat.[1] In demselben Falle sind wir mit der Phraseologie des Mythos. Mit dem Ueberwinden einer jeden der grossen Culturperioden können die Begriffe nicht verschwinden, welche mit derselben zusammenhängen und mit dem Eintritt jener Periode entstanden sind. Der Mensch kennt

[1] Rude stone monuments in all countries, their ages and uses (London 1872), p. 9 fg. und p. 28.

einmal diesen Begriff, und sobald er ihn kennen gelernt, bleibt er ewig gegenwärtig und bietet sich dazu dar, um Naturerscheinungen mit Namen zu nennen, welche mit jenem Begriffskreise zusammenhängen; d. h. dieser hört nicht auf, in der Mythenbildung die Naturerscheinungen zu appercipiren. Auch der Ackerbauer kann demnach von Sonnenjagden gesprochen haben, und es können noch auf der ackerbauenden Culturstufe Mythen entstanden sein, in welchen von der Sonne wie von einem Jäger, ausgerüstet mit Pfeilen, mit welchen er den Drachen erlegt, gesprochen wird. Nicht das Mythosmaterial ist es demnach, worauf es bei einer Skizzirung der hauptsächlichsten Entwickelungsstufen der Mythosbildung vornehmlich ankommt, sondern die Richtung des Mythos, die Stellung, welche der Mensch zur äussern Natur einnimmt, soweit diese aus den betreffenden Mythen hervorleuchtet. Darüber, wie sich nach diesem Maasstabe der Entwickelungsphasen die Entwickelungsstufen des Mythos auf arischem Gebiete in der betreffenden Mythologie abspiegeln, maasse ich mir bei meinem Dilettantismus auf arischem Gebiete kein Urtheil an. Aus dem speciellen Gebiete dieser Studienreihe jedoch will ich einige Beispiele zur Beleuchtung des Auseinandergesetzten anführen. Wenn ich den Ja'ḳôbh-Mythos ansehe und den Mittelpunkt dieses Kreises, dessen Name — wie an dem betreffenden Orte des weitern ausgeführt wird — eine Benennung des gestirnten Himmels ist, in seinen Kämpfen gegen den Rothen, „Edôm", und den Weissen, „Lâbhân", beobachte und sehe, wie es immer Jakob ist, dem sich die Sympathie der Mythosschöpfer zuneigt, wie die Ueberlistung seiner Feinde stets in günstigem Lichte erscheint, wie seine Niederlagen stets in tragischer Färbung erscheinen, so kann ich schliessen, dass dieser Mythoskreis dem Nomadismus angehört. Dasselbe werde ich folgern, wenn ich den Jôsêf-Mythos betrachte. Sehe ich mir aber den Hymnus auf Jehûdâ an, oder betrachte ich den Shimshôn-Mythos, das was der Hebräer von dem Sonnenriesen mit dem langen Lockenhaare erzählte, wie er von seiner Blendung und von seinem Falle spricht,

so weiss ich, dass ich es mit Mythen von ackerbauenden Menschen zu thun habe u. s. w. In Bezug auf das antipathische Gefühl gegen die alles versengende Sonne erinnere ich hier noch zum Schlusse an die Vorstellung von dem Volke der Ataranten bei Herodot, IV, c. 184, wo gesagt wird: οὗτοι τῷ ἡλίῳ ὑπερβάλλοντι καταρῶνται, καὶ πρὸς τούτοισι πάντα τὰ αἰσχρὰ λοιδορέονται, ὅτι σφέας καίων ἐπιτρίβει, αὐτούς τε τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τὴν χώρην αὐτέων.[1]

6.

Es ist eine bemerkenswerthe Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Geistes, dass viele Völker, welche den Fortschritt vom nomadischen Leben zum ackerbauenden gemacht haben, entweder so, dass der Nomadismus unter diesem Volke nach dem vollbrachten Fortschritt nur noch isolirt als Residuum der vorigen Culturstufe weiter vegetirt, oder dass dieser Fortschritt nur einen allerdings beträchtlichen Theil des Volks berührt, während ein anderer ebenso beträchtlicher Theil auf der alten Culturstufe verbleibt, nicht nur nicht das Bewusstsein haben, dass dieser Uebergang ein Fortschritt sei, sondern sogar die Ueberzeugung hegen, sie hätten mit dem Verlassen des nomadischen Lebens einen Schritt zum Schlechtern gemacht, dass sie gesunken seien, indem sie die Weideplätze mit dem Acker vertauschten. Der Nomade hegt das Hochgefühl eines höhern Adels und sieht stolz auf den an der Scholle haftenden Ackerbauer herab. Selbst der halbwilde Dinka in Innerafrika, der ein nomadisches Leben führt, nennt den ackerbauenden Dshur einen „Wilden“ und hält sich für bevorzugter und edler[2], und jeder, dem das Wesen und die Geschichte der arabischen Cultur nicht unbekannt ist, kennt den Stolz, den der Beduine in seinem Busen trägt, und die ironische Verachtung, mit der er auf den ḥaḍarî herabsieht. Denn besonders die Semiten sind es, welche diese Neigung

[1] Dasselbe wird in Bezug auf einige amerikanische Völker constatirt bei Lubbock, die Entstehung der Civilisation (Jena 1875), p. 235. 264.

[2] Georg Schweinfurth, Im Herzen von Afrika, I, 208.

kennzeichnet.[1] Das hellenische Bewusstsein ist ein total davon verschiedenes. Für den Hellenen ist nur das Agriculturleben ein moralisch vollkommener Zustand; sein Dichter hat diesem Bewusstsein Ausdruck verliehen in den schönen Worten:

Τῆς πᾶσιν ἀνθρώποισιν εἰρήνης φίλης
πιστὴ τροφὸς ταμία συνεργὸς ἐπίτροπος
Δυγατὴρ ἀδελφὴ πάντα ταῦτ' ἐχρῆ τόν μοι
σοι δ' ὄνομα δὴ τί ἔστιν; ὅτι γεωργία ...

und für den römischen Dichter einer von Kriegen beunruhigten Zeit ist der ruhige Ackerbau nicht nur die idealste Lebenslage des Menschen, sondern auch der glückliche Zustand der alten unschuldigen Menschheit;

ut prisca gens mortalium
paterna rura bobus exercet suis,

sagt Horaz in seiner berühmten Epode: „Beatus ille"; von einem ältern Zustand hat er nicht einmal Kunde.[2] Es

---

[1] Man kann aber deswegen dennoch nicht im allgemeinen zur Charakteristik der Semiten aussprechen: „Die Semiten sind im allgemeinen ein Hirtenvolk." „Der Semite wohnt in Zelten", wie dies noch Friedrich von Hellwald thut in seiner: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung, S. 134. Ein Blick auf die sesshaften Phönikier und auf die sesshaften Semiten Mesopotamiens zeigt sogleich die gewaltigen Ausnahmen. Es ist ferner nicht zu übersehen, dass der Ackerbau bei den Phönikiern nicht unbedeutend entwickelt war; selbst die Römer nennen eine Art Dreschgeräth „das punische", Varro, De re rustica I, 52; vgl. Lowth, De sacra poësi Hebraeorum (ed. J. D. Michaelis, 2. editio, Götting. 1770), I, 124 fg. Der Verkehr mit Aegypten, den von Hellwald hervorhebt, rechtfertigt noch nicht den Umstand, dass die beliebte Charakteristik der Semiten auf jene Völker nicht passen will. Die Hebräer setzten ihr nomadisches Leben durch lange Zeit hindurch fort, nachdem sie die gründliche Bekanntschaft Aegyptens gemacht hatten; und auf die nomadischen Araber übte der Verkehr mit den sesshaften Völkern kaum einen entscheidenden Einfluss.

[2] Auch Ovid beginnt mit dem Feldleben; sein goldenes Zeitalter unterscheidet sich nur darin von den übrigen, dass

Ipsa quoque immunis, rastroque intacta, nec ullis
Saucia vomeribus, per se dabat omnia tellus;

ist auffallend, dass George Rawlinson sagt: „*It was fashion among the Greeks to praise the simplicity and honesty of the nomade races who where less civilised than themselves*“[1]; die durch ihn zur Bekräftigung dieses Satzes angeführten Stellen aus der Literatur betonen keineswegs das nomadische Moment. Wol aber ist dies der Fall bei den Semiten. Betrachten wir vor allem unter diesem Gesichtspunkte das Gebiet, welches unter allen semitischen Gebieten das reichhaltigste ist und welches uns die meisten Zeugnisse dafür bietet, wie die Menschen, die demselben angehören, denken und fühlen: das arabische. „Die göttliche Glorie“ (al-sakînâ = shekhînâ), heisst es in einem Ausspruche des Mohammed, „ist unter den Hirten, Eitelkeit und Unverschämtheit unter den Ackerbauern“ (al-faddâdîn).[2] In einem andern Traditionssatze, den die Fortpflanzer von Mohammed's Aussprüchen, welche doch nicht selbst Beduinen waren, in den Mund des Propheten legen, wird gesagt, dass ein jeder Prophet eine Zeit lang Hirt gewesen sein muss.[3] Wie sehr Mohammed das stolze Selbstbewusstsein des Nomaden gegenüber dem Ackerbauer billigte, das sieht man aus folgender Erzählung der islamischen Tradition: „Der Prophet erzählte einst seinen Genossen in Gegenwart eines Wüstenarabers Folgendes: Ein Paradiesesbewohner verlangte von Allâh die Erlaubniss säen zu dürfen, und Allâh erwiderte: Du hast ja ohnehin bereits alles, was du willst. Ja wol, entgegnete der Paradiesesbewohner, doch möchte ich gern noch auch Saaten ausstreuen. (Nachdem ihm nun Gott

---

und:

Mox etiam fruges tellus inarata ferebat
Nec renovatus ager gravidis canebat aristis.
(Metamorph. I, v. 101—102. 109—110.)

[1] Hist. of Herod. zu IV, c. 46, note 5.

[2] Muslim's Traditionssamlung (Commentarausgabe von Kairo), I, 138; al-Gauharî s. r. fdd.

[3] Al-Buchârî, Recueil des traditions musulmans (éd. Krehl), II, 385 (LX, nr. 29).

hierzu die Erlaubniss ertheilt hatte) streute er Saaten aus, und bis er seinen Blick hinwandte, da sah er sie bereits herauswachsen, aufrecht stehen und erntereif werden, sodass sie ganzen Bergen glichen. Da sprach Gott zu ihm: Fort von da, o Menschensohn, du bist ein unersättliches Wesen! Als der Prophet diese Erzählung beendigt hatte, da sprach der anwesende Wüstenaraber: Bei Gott, dieser Mensch kann nur ein Ḳureishite oder Anṣârî gewesen sein; denn diese beschäftigen sich mit Aussaaten, wir Wüstensöhne hingegen sind nicht Leute des Säens. Da lächelte der Prophet, allerdings beifällig.“ [1] Die beglaubigten Traditionssammlungen überliefern unter anderm auch noch Folgendes von Abû Umâmâ al-Bâhilî: „Er sah einst eine Pflugschar und ein anderes Ackergeräth; da sprach er: Ich hörte den Propheten sprechen: Diese Geräthe treten nicht ein in das Haus eines Volks, ohne dass Allâh zugleich niedrigen Sinn dort eintreten lässt.“ [2] So empfiehlt auch der sterbende Khalîf ʿOmar in seinem politischen Testament seinem Nachfolger die Beduinen, „denn sie sind die Wurzel der Araber und der Kern des Islam“ [3], und wie wenig dieser arabische Politiker die Wichtigkeit

---

[1] Al-Buchârî, Recueil, etc. II, 74 (XLI, nr. 20).

[2] Ibid., p. 67, nr. 2. Es liessen sich allerdings den erwähnten Aussprüchen auch einigermaassen gegentheilige entgegensetzen, z. B. derjenige, dass der beste Erwerb im Sinne des Propheten der Handel sei, nach andern Tradenten das Handwerk, nach wieder andern (was als die richtige Version betrachtet wird) der Ackerbau (s. al-Nawawî zu Muslim's Traditionssammlung, IV, 32). Doch können solche Sätze, auch wenn noch andere hinzugefügt würden, die Kraft der oben im Texte vorgeführten nicht abschwächen. Es sei nur noch erwähnt, dass al-Shaʿrânî in seinem „Buch der Wage“ (Kitâb al-mîzân, Kairo [Castelli] 1279, II, 68) diese Frage als Differenzpunkt der kanonischen Autoritäten der islamischen Religionswissenschaft aufführt; die shâfiʿitische Schule hält den Handel für die edelste Erwerbsbeschäftigung, die andern drei Imame (Abû Ḥanîfâ, Mâlik b. Anas und Aḥmed b. Ḥanbal) sprechen sich für Feldbeschäftigung und Handwerk aus.

[3] S. Alfr. von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Khalifen, I, 16.

des Ackerbaues zu schätzen wusste, ersieht man aus seiner Verfügung, in welcher er es den Arabern aufs strengste verbot, in den eroberten Ländern Grundbesitz zu erwerben und Ackerbau zu treiben. Dem unsteten Nomadenleben könne als ebenbürtige Lebensweise nur das ebenso unstete Kriegerhandwerk, das des heerdenlosen Nomaden in Waffen, an die Seite gestellt werden. Ja selbst für das specifisch ackerbauende Aegypten galt diese Maassregel und wurde streng durchgeführt.[1] Und dieser selbe Khalif, der noch mehr als Mohammed selbst als der Typus eines rechten Semiten gelten kann, treibt seine Vorliebe für den Nomadismus bis auf die Sitte der Namengebung. Der Nomade nennt sich nach dem Stamme, dem er angehört; der Städter, bei dem die Reminiscenz an das Stammesleben bereits erloschen, nennt sich nach seinem Geburtsorte, oder dem seiner Ahnen, oder nach seiner Beschäftigung. „Lernet", sagt ʿOmar, „eure Genealogien und seid nicht wie die Nabatäer von al-Sawâd; fragt man jemand unter ihnen woher er sei, so sagt er aus dieser oder jener Stadt." Derselbe Zug der Verherrlichung des alten urwüchsigen Beduinenlebens zum Nachtheil der freien Urbanität der Städter, zieht sich durch einen bedeutenden Theil der arabischen Literatur hindurch, und man hat gern die rohe Art des Wüstensohns mit einem romantischen Nimbus umgeben, um sie zu verklären. Es ist in dieser Beziehung eine Stelle aus einer pseudowâḳidîschen Schrift[2] in Betracht zu ziehen, welche den Beduinen Rifâʿâ b. Zuheir am byzantinischen Hofe schildert und eine Satire gegen das Nomadenleben in den Mund des byzantinischen Kaisers legt, gegen welchen der „mäusefressende"[3] Beduine glänzend obsiegt. Und diese

[1] von Kremer, ibid. S. 71. 77. Culturgeschichtliche Streifzüge, S. XI.

[2] Futuh as-Shâm being an account of the Moslem conquests in Syria (ed. Nassan Lees [Calcutta 1854]), I, 9 fg.

[3] Dieser satirische Vorwurf gegen die Beduinen kehrt öfter wieder, so z. B. einige mal im ʿAntarroman an Stellen, die mir in diesem Augenblick nicht gegenwärtig sind. Wir begegnen ihm auch in einer Satire

Vorliebe für den Nomadismus und die Anschauung, dass er, obwol eine einfachere und einfältigere, weil bedürfnisslosere Stufe der Menschheitsentwickelung ist als das Städteleben, dieses dennoch an Adel und Reinheit übertrifft, lebt noch im System des genialen arabischen Geschichtschreibers Ibn Chaldûn fort. Mehrere Abschnitte seiner geschichtswissenschaftlichen „Einleitung" widmet er der Verherrlichung des Beduinen gegen den Städter.[1] Und was sich so theoretisch festgesetzt, dasselbe Bild bietet auch das Leben bis zum heutigen Tage. Noch heute nennt man so wie vor zwölf Jahrhunderten eigentlich nur die Beduinen al-ʿArab oder al-ʿOrbân (die Araber), und wenn wir die arabische Poesie der Städter betrachten, so schwebt sie immer noch in der Wüste. Dem altarabischen Dichter ist immer das Kamel dasjenige, woran er am allerliebsten bei der Bildung seiner poetischen Figuren denkt. Es bildet den Anknüpfungspunkt für den weitaus überwiegenden Theil seiner kräftigen Vergleichungen. In einem Verse vergleicht sich der Dichter mit einem kräftigen, lasttragenden Kamel, und noch in derselben Verszeile melkt wieder er, das Kamel, die Mutterbrust des Todes, den er wieder nur als Kamel betrachtet. Die Zeit ist ein zur Erde sinkendes Kamel, das mit seiner dicken Haut denjenigen zerdrückt, auf den es fällt; ein durstiges, zum Trunk geführtes Kamel, das in seiner Gier nach Wasser (hier die Menschen) alles verschlingt.[2] Krieg und Unglücksfall, auch sie sind Kamele. Der Dichter Ḳabîḍa b. Gâbir ruft seinen Gegnern, denen er seines

---

des Perserkönigs Jezdegird gegen die Araber (Chroniques de Tabari, Uebers. v. Zotenberg, III, 387). Auch noch später bei Ibn Baṭûṭâ, Voyages, III, 282, wo der indische Fürst seinen anfangs liebgewonnenen, doch später wegen seiner Manierlosigkeit verstossenen beduinischen Schwager Seif al-Dîn Ġada mit dem Beinamen belegt: mûsh châr, d. h. Feldrattenfresser, „denn", setzt der Reisende hinzu, „die Araber der Wüste essen Feldratten."

[1] Prolégomènes trad. par de Slane, p. 255—273.

[2] Eine Zusammenstellung solcher Dichterstellen ist zu finden in Freytag's Commentar zur Ḥamâsâ, S. 601 u. 606.

Stammes Tapferkeit anpreisen will, zu: „Wir sind nicht Söhne von jungen Kamelen mit abgeschnittenen Brüsten, sondern wir sind Kinder des heftigen Kampfes", und nach der Auslegung der einheimischen Commentatoren sind mit den „jungen Kamelen mit abgeschnittenen Brüsten" schwache Könige gemeint, die den Kampfesmuth nicht in hohem Maasse herausfordern.[1] Und wie häufig ist nicht diese Vergleichung der Menschen mit Kamelen in gutem und bösem Sinne und auch in der Nomenclatur der Ortsnamen der arabischen Halbinsel und ihrer Wasserquellen ist das Kamel verwendet worden; wahrscheinlich angeregt durch Vergleichungen, deren Beziehungen wir uns heute nicht mehr klar machen können.[2] Auch die Sternenschar am nächtlichen Himmelszelte ist dem Nomaden eine Heerde, welche des Nachts auf der Himmelflur weidet und in der Frühe vom Hirten wieder in die Hürde zurückgeführt wird. Ein Dichter, welcher die Länge einer Nacht schildern will, ruft aus: „Eine Nacht, deren Sterne langsam vorwärtsschreiten und welche sich so ausdehnt, dass ich mir sage: Sie hat kein Ende, und der Hirte der Sterne wird heute nicht zurückkehren."[3] Hartwig Derenbourg will dieselbe Anschauung auch in dem Psalmverse CXLVII, 4 ausgedrückt finden: „Er zählt den Sternen eine Zahl, allen nennt er ihre Namen"[4]; jedoch ist es zweifelhaft, ob diese poetische Stelle von der Betrachtung des Sternenhimmels als Heerde ihren Ausgangspunkt nimmt.[5] Aber auch die Dichtungen der nicht

---

[1] Ḥamâsâ, Text S. 340, 3 infr.

[2] Z. B. Jâḳût, Geograph. W., II, 118, s. v. gamal.

[3] al-Nâbiġâ, III, 2.

[4] Journal asiatique (1868), II, 378.

[5] Ebenso wie dies von einer andern mit jener Psalmenstelle eng verwandten Stelle, Jesaias XL, 26, gilt. Vielmehr wird namentlich an letzterer Stelle die Sternenschar mit einem Kriegsheer (ṣâbhâ) verglichen, und die Anschauung, ein jeder Stern sei ein tapferer Kriegsheld, ist auch der arab. Poesie nicht fremd (z. B. Ḥamâsâ, S. 36, v. 5, vgl. Numeri XXIV, 17), denn die Anschauung vom ṣebhâ has-shamajim (Kriegsheer des Himmels) hat sich bei den Arabern ebenso festgesetzt wie bei

nomadischen Dichter sind vom Standpunkte des Beduinenlebens aus gedichtet. Die Ḳaṣîden der andalusischen arabischen Dichter sind vom Kamel herab gedichtet und bewegen sich im Horizont der Wüste, und wenn der neuarabische Dichter eine Ḳaṣîde dichtet für eine englische Lady — wie dies der Fall war — so ist es der Gesichtskreis der Imruḳais und ʿAntarâ, in denen er sich bewegt. Nicht blos der herkömmliche Kanon der Ḳaṣîde ist es, der dies veranlasst, sondern das Bewusstsein des Arabers, dass wahrer Adel nur in der Wüste zu finden. Darum versetzt ihn seine nationale Begeisterung in die Wüste, denn nur das Leben ihrer Bewohner ist edel und frei, das Städteleben ist Verfall. „Selbst das Städteleben der Araber", sagt der berühmte Afrikareisende Georg Schweinfurth [1], „ist überall ein halbes Lagerleben. Sehr bezeichnend für diese Thatsache, welche die Küstenstädte des Rothen Meeres in so hohem Grade darthun, ist der Umstand, dass noch heute auf Malta, also derjenigen arabischen Colonie, welche in unsern Tagen die höchste Culturstufe erreicht hat, die von diesem vorzüglich begabten und thatkräftigen Völkchen bewohnten stadtartigen Dörfer mit derselben Bezeichnung benannt werden, welche anderwärts für Nomadenlager in der Wüste gebräuchlich ist." Rechnen wir hinzu, dass selbst die sogenannte maurische Architektur nach vielen Kunstgelehrten auf das nomadische Leben hinweist, und die zwiebelförmigen Kuppeln, dünnen Säulen, die Hufeisenbogen und die doppelten Spitzbogen von der Construction des Zeltes auf Gestein übertragen sind. Und auch seinen Wander-

---

den Hebräern. „Denn du bist Sonne", sagt al-Nâbiġâ (VIII, 10) zu dem König Noʿmân, „und die übrigen Könige sind Sterne; wenn jene aufgeht, so ist von diesen kein einziger Stern mehr sichtbar." Hierher gehört auch der Ausdruck gujûsh al-ẓalâm, „die Streitheere der Finsterniss" (ʿAntarroman, XVIII, 8, 6., XXV, 60, 69). An letzterer Stelle freilich im Parallelismus mit ʿasâkir al-ḍi'â w-al-ibtisâm) ebenso mit dem Synonymum gujûsh al-ġejhab (Ant. XV, 58, 11).

[1] Im Herzen von Afrika, I, 31.

trieb hat das arabische Volk bis auf den heutigen Tag bewahrt. „Auch heute noch", sagt Gerhard Rohlfs [1], „ist ja dieses bewegliche Volk in stetem Wandern begriffen; der geringste Anlass genügt ihm, seine leichten Zelte aufzupacken und einen andern Wohnsitz zu suchen." Doch scheint es uns etwas überspannt zu sein, wenn derselbe vielerfahrene Reisende weiter hinzufügt: „Ihr Wandertrieb wurzelt im Wesen der mohammedanischen Religion: wohin der Araber seinen Islam tragen kann, da findet er eine Heimat" u. s. w. Denn der Islam hat eher dazu beigetragen, dem arabischen Volke einen stabilen, politischen, staatenbildenden Charakter zu verleihen; er hat zwar die Ausbildung der Nationalitätsidee eher gehindert als gefördert — er hat dies mit jeder Religion katholischer Natur gemeinsam —, aber auf die Aufrechterhaltung der nomadischen Neigung, hat er nicht den Einfluss geübt, den ihm Rohlfs vindiciren will. Ist ja eben der Beduine der schlechteste Mohammedaner!

Ebenso wie die arabische Weltanschauung so neigt auch die der Hebräer zu einer Verherrlichung des nomadischen Lebens hin. Noch in dem letzten Stadium ihrer nationalen Entwickelung führen sie den Ursprung des Ackerbaues auf einen Fluch zurück, mit dem Gott die gefallene Menschheit beladet, und welchen Reiz für sie das Zelteleben hatte, das beweist der Umstand, dass die schöne Schäferin des Hohenliedes (I, 5) ihre Schönheit mit den oholê ḳêdâr, mit den Zelten der Araber, vergleicht. Noch der hellenisirte Jude Philo verherrlicht, ganz im Gegensatz gegen die hellenische Weltanschauung, die Hirten als die Ideale der Sittlichkeit im Gegensatz gegen die Ackerbauer. [2] Eine solche

[1] Quer durch Afrika, I, 121.

[2] De sacrific. Kajin, p. 169 (ed. Mangey. Oxford 1742). In einer andern Abhandlung unterscheidet Philo zwischen zweierlei Hirten und zweierlei Ackerbauern, deren eine Art verwerflich, die andere lobenswerth ist. Es ist ein Unterschied zwischen ποιμήν und κηνοτρόφος, andererseits zwischen γῆς ἐργάτης (wahrscheinlich entsprechend dem hebräischen

Anschauung hat auch auf die Gestalten des Mythos Einfluss üben müssen. Die sympathischen Gestalten des Mythos werdern gern als Hirten vorgeführt; Abel, Jakob, Moses, David sind Hirten, dafür ist Kajin Ackerbauer.

Die Anschauung übrigens, dass das Sinken des Menschengeschlechts mit dem Ackerbau zusammenhängt, finden wir ausser den von den Exegeten gewöhnlich angeführten Analogien, auch in den Sagen der ostafrikanischen Neger vielfach vertreten, besonders in der kalabarischen Schöpfungssage, welche von Bastian[1] mitgetheilt wird und so viele interessante Vergleichungs- und Anknüpfungspunkte mit der biblischen Erzählung vom Sündenfall bietet. Das erste Menschenpaar wird zu jeder Mahlzeit durch Glockenklang in den Himmel zu Abasi (so ist der Name Gottes) geladen, und an der Stelle des verbotenen Baumes der Genesis figurirt der Ackerbau und die Fortpflanzung, welche Abasi dem ersten Menschenpaar streng untersagt. Der Sündenfall wird durch die Uebertretung dieser beiden Verbote bezeichnet, besonders aber durch den Gebrauch von Werkzeugen zur Bebauung des Bodens, zu welchem die Frau durch eine ihr beigegebene Freundin verleitet wird. Seit damals ist der Mensch gesunken und sterblich geworden, seit er, wie die biblische Erzählung sich ausdrückt, nur „im Schweisse seines Angesichts sein Brot essen kann." Der Ackerbau ist da und dort ein Fluch, ein Sinken von einer vollkommenern Stufe zu einer niedrigern, unvollkommenern. Diese Betrachtung des ackerbauenden Lebens ist jedoch nicht nur die Lebensanschauung des Nomaden; sie eignet auch Völkern, welche noch nicht einmal auf der Culturstufe des Nomadismus angelangt, sondern noch einen Grad hinter demselben stehen, den Jägern. Auch ihnen dünkt ihr Zustand der vollkommenste und der des Ackerbaues als ein fluchbeladener. „Die von Wilden be-

---

ʿôbhêd adâmâ) und zwischen γεωργός (welches wahrscheinlich dem hebräischen îsh adâmâ entsprechen soll). S. De agricultura, p. 303 fg.

[1] Geographische und ethnologische Bilder, S. 191—97.

wohnten Länder", lässt Montesquieu seinen Perser Usbek schreiben[1], „sind regelmässig wenig bevölkert, wegen der Abneigung, welche sie fast alle gegen Arbeit und Ackerbau hegen. Dieser unglückliche Abscheu ist so stark, dass, wenn sie jemanden verwünschen wollen, der ihr Feind ist, sie ihm nichts anderes wünschen, als dass er ein Feld bearbeiten müsse[2]; denn sie glauben, dass es nichts ausser Jagd und Fischfang gebe, was eine edle und ihrer würdige Beschäftigung genannt werden könnte." Diese Herabsetzung der sesshaften Lebensweise und ihrer Gewohnheiten richtet sich bei den Beduinen auch noch namentlich gegen die Beschäftigung mit Künsten und Handwerken. Daher kommt es, dass solche Völker, welche, wie die Araber, auch in sesshaftem Zustande das nomadische Leben als eine edlere Gesittungsstufe betrachten als das ackerbauende Leben, auf welches sie herabgesunken, die Handwerke vernachlässigen und dieselben selten zu einer gewisssen Vollkommenheitsstufe entfalten. Namentlich gilt dies von den Bewohnern der heiligen Städte der arabischen Halbinsel, welche ihre Vorliebe für das Beduinenthum positiv dadurch beweisen, dass die Sherîffamilien ihre Söhne das Kindesalter behufs edlerer Erziehung in den Zeltlagern der Wüste zubringen lassen. „Ich bin geneigt", sagt der gründliche Reisende Burckhardt in seiner Beschreibung der Bewohner Medînâs[3], „den Mangel der Handwerker hier der geringen Achtung, in welcher sie bei den Arabern stehen, zuzuschreiben; indem der arabische Stolz manchmal grösser ist als ihre Geldgierde, und den Vater abhält, seinen Sohn zu einem Handwerk zu erziehen. Diese Abneigung hat sich wahrscheinlich von den alten Einwohnern, den Beduinen, fortgepflanzt, welche — wie ich bemerkte — bis heute noch alle Hand-

[1] Lettres persanes, Lettre CXX.

[2] Vgl. Herberstein, Rerum Moscoviticarum commentarii (Wien 1549), S. 61, wo von den Tataren als Verwünschungsformel angeführt wird: „ut eodem in loco perpetuo tamquam Christianus haereas."

[3] Reisen in Arabien. Aus dem Englischen übersetzt (Weimar 1830), S. 579.

werker ausstossen und diejenigen, welche in ihren Lagern angesiedelt sind, als von einer geringern Kaste betrachten, mit denen sie sich niemals verbinden oder verheirathen.“ [1] Burton vergleicht in dieser Beziehung die Wüstenaraber mit den nordamerikanischen Indianern einer frühern Generation. Beide anerkennen keine andere Beschäftigung — sagt er — als Krieg und Jagd und sehen mit eben solcher Verachtung auf die Künste und die verweichlichten Städtebewohner herab, wie der Kampfhahn die gewöhnlichen Bewohner eines Hühnerhofs geringschätzt. [2] Dasselbe gilt von dem Verhältniss der Beduinen zu den Städtebewohnern im Somalilande. [3] Kant, der einmal diesen merkwürdigen Punkt der menschlichen Weltanschauung gelegentlich in einer kleinen Schrift berührt, führt diese Eigenthümlichkeit darauf zurück, dass es nicht blos in der natürlichen Trägheit, sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer misverstandenen Freiheit) liegt, dass die, welche zu leben haben, es sei reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für Vornehme halten. [4]

So erklärt sich leicht die Anschauung, die der Sage vom Sündenfall zu Grunde liegt, und auch alles andere in den ältern Schichten der hebräischen Mythologie, wo sich die Theilnahme des mythosschaffenden Volks den Hirten zuwendet, zum Nachtheile jener Gestalten, welche der Mythos als Ackerbauer einführt. — Wir wollen aber jetzt die hervorragendsten derjenigen Gestalten betrachten, welche die Elemente des alten Mythos der Hebräer sind.

---

[1] Für dieses Verhältniss bietet das arabische Sprichwort: „Wenn du hörst, dass der (im Lager anwesende) Schmied schon abends aufbricht, so wisse, dass er erst morgen früh reist“ (al-Mejdânî, Bûlâḳer-Ausgabe, I, 34), eine bemerkenswerthe Illustration. Vgl. den Anlass zur Entstehung des Sprichw. im Comment., z. St.

[2] Personal narrative of pilgrimage to Mecca and Medina (3. Aufl., Leipzig 1874), II, 261.

[3] Burton's Reise im Somalilande bei Andree, Forschungsreisen, I, 258.

[4] Kant's Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, herausgegeben von Kirchmann, II, 4 (Philos. Bibliothek, Hermann, Bd. XXXIII).

FÜNFTES KAPITEL.

Die hervorragendsten Gestalten der hebräischen Mythologie.

Kampf und Todtschlag, Verfolgung und Verdrängung einerseits, Liebe und Vereinigung, glühende Sehnsucht und sprödes Ausweichen andererseits sind die Gesichtspunkte, unter welchen der Mythos das Verhältniss von Tag und Nacht, von Morgengrauen und Sonnenaufgang, von Abendröthe und Nachtdunkel und ihr gegenseitiges Abwechseln betrachtet. Dieser Gesichtspunkt wird näher bestimmt durch die mythische Betrachtungsweise, dass die gegeneinander kämpfenden oder aber in gegenseitiger Liebe einander suchenden und nachfolgenden Gestalten, weil sie aufeinanderfolgen, darum auseinander entstanden sind, wie das Kind aus dem Vater oder aus der Mutter; oder weil sie als im Moment des Kampfes oder der himmlischen Liebesscene gleichzeitig bestehend angeschaut werden, darum Geschwister sind, Kinder desselben Vaters oder derselben Mutter, der Erscheinung nämlich, die ihnen beiden vorangeht — wie der helle Tag der Dämmerung und der Nacht — oder das Aelternpaar des Kindes, das nach ihnen folgt.

Darum sind es eben bestimmter Aelternmorde oder Kindestödtungen, Brudermorde und Geschwisterkämpfe, geschlechtliche Liebe und Vereinigung zwischen Kindern und Aeltern,

zwischen dem Bruder und der Schwester, die die Hauptmotive alles Mythos ausmachen und mit ihren vielseitigen Schattirungen jene Mannichfaltigkeit in der ältesten Naturbetrachtung unsers Geschlechts hervorgebracht haben, welche uns in dem tausendfarbigen Mythos vorliegt.

Die genialen Begründer der arischen vergleichenden Mythoswissenschaft, besonders aber in erster Reihe Max Müller, haben diese Themen des Mythos sowol in psychologischer als auch in philologischer Beziehung so fest und unzweifelhaft begründet und gleichsam in das Bewusstsein der gebildeten Welt eingeführt, dass wir von einer neuerlichen Auseinandersetzung dieses Axioms aller Mythoswissenschaft getrost absehen können, indem wir uns damit begnügen, noch einmal darauf hinzuweisen, was in den vorangehenden Kapiteln dargethan wurde, dass nämlich diese mythischen Grundthemen nicht blos etwas specifisch Arisches sind, sondern dem Mythos der ganzen Menschheit ohne Rassenunterschied zu Grunde liegen und demnach auch den Ausgangspunkt bilden müssen, wenn sich die Mythosuntersuchung auf Semitisches oder Hebräisches bezieht.

Das nachfolgende Kapitel wird demnach die Aufgabe haben, den Mythos der Hebräer in die Kategorie des der ganzen Menschheit Gemeinsamen einzuordnen; mit andern Worten, jene Motive des Mythos auf hebräischem Gebiete nachzuweisen. Wir werden uns, da es nicht unser Zweck ist, das gesammte Material zu erschöpfen, ein nach allen Seiten hin wohlgegliedertes System zu liefern und ein in allen Räumen und Stockwerken vollgepfropftes Gebäude aufzuführen, nur auf dasjenige beschränken, was wir nach zuverlässiger und nüchterner philologischer Kritik als sicher und unzweifelhaft erkennen konnten. Mögen dann Mitforscher, denen die hier durchgeführte Methode einen reichern Materialienschatz zuführt, den sichern Resultaten noch andere sichere Ergebnisse als Nachlese anreihen.

1.

Der Semite geht in der Benennung des Himmels von dem sinnlichen Eindruck der Höhe aus, und die Namen, mit welchen er den Himmel bezeichnet, sind demnach von den Stämmen sama (shama) und râm gebildet, welche beide den Begriff des Hochseins ausdrücken. In die letztere Gruppe gehört z. B. das äthiopische Wort rajam[1], welches Himmel bedeutet. Beide Stämme sind combinirt in dem phönikischen Shâmîn-rûm. Eine der hervorragendsten Gestalten des hebräischen Mythos gehört in dieselbe Reihe: Âbh-râm, der hohe Vater mit dem zahllosen Heere von Nachkommenschaft. Wir haben oben gesehen, dass der Nomade in seiner Naturbetrachtung von dem nächtlichen Himmel ausgeht. Der Himmel an sich, ist der finstere, nächtliche oder umwölkte Himmel; der Sonnenglanz am Himmel ist etwas Accessorisches. Daher kommt es, dass im Arabischen das Wort Himmel (samâ) sehr häufig geradezu für Regen gebraucht wird, und die Vorstellungen Regen und Himmel sind so eng miteinander verknüpft, dass man selbst die Spuren des Regens auf der Erde Himmel nennt.[2] Auch in der Sprache des Bongovolks gibt es nur ein Wort für Himmel und Regen: hetorro.[3] So ist auch in dem alten hebräischen Mythos der Hohe der nächtliche oder regnerische Himmel. Der bekannteste Mythos, den der Hebräer von seinem Âbh-râm erzählt, ist die Erzählung von der beabsichtigten Opferung seines einzigen Sohnes, Jiṣchâḳ, den man nun gewöhnlich Isak nennt. Was ist aber Jiṣchâḳ? Das Wort bedeutet in wörtlicher Uebersetzung: er lacht, der Lachende. In den Sprachen der Semiten ist namentlich in den Eigennamen und Benennungen der Gebrauch des Aoristes (auch zweiter Person, z. B. der arabische Name Tazîd) sehr häufig dort, wo

[1] Osiander (Zeitschr. D. M. G. [1853], VII, 437) ist geneigt, mit letzterm das altarab. Rajâm oder Rijâm zusammenzustellen.

[2] Opuscula Arabica (ed. W. Wright, Leyden 1859), S. 30, 2; 34, 5.

[3] Schweinfurth, Im Herzen von Afrika, I, 341.

wir ein Participium anwenden würden. So auch hier. Wer ist nun aber „Er lacht", der Lächelnde? Kein anderer als „der im Himmel sitzt und lacht" (Psalm II, 4), den der Mythos fast aller Völker und später ihre Poesie so gern den Lachenden, den Lächelnden nennt. Wenn, wie uns Plutarchos im Leben des Lykurgos erzählt, dieser Gesetzgeber dem Lachen (γέλως) ein Gottesbild weihte, und das Lachen in Sparta göttlicher Ehren geniesst, so kann darunter keineswegs das Lachen gemeint sein, das die Lippen der Sterblichen umspielt, sondern jenes himmlische Lächeln, womit der Mythos die Sonne begabt, wie der indische Sänger Uschas (Sonne) die Lächelnde nennt (Rigveda VI, 64. 10). Wir dürfen in Bezug auf das Lachen der Sonne in dem indo-germanischen Mythos auf Angelo de Gubernatis' gelehrtes Werk „Die Thiere in der indogermanischen Mythologie" (deutsche Uebersetzung von M. Hartmann [Leipzig 1874]), S. 30 und auf die daselbst Anm. 9 angeführten weitern Stellen desselben Buches verweisen. Es gibt nichts Allgemeineres und durch alle Naturpoesie consequenter Durchgehenderes als diese Betrachtungsweise: „Gleich einem munter Lachenden glänzte die Welt", sagt der tatarische Dichter von dem Sonnenaufgang[1], und in der arabischen Poesie, welche in diesen Studien besonders in Betracht kommt, begegnen wir ihr auf Schritt und Tritt. Im reizenden ʿAntarromane, wird einige dutzend mal das Aufhören der Nacht und das Anbrechen des Tags durch die Worte ausgedrückt: „bis dass fortzog die schwarze Nacht und aufging der lachende Morgen" (al-ṣabâḥ al-ḍâḥik), oder: „es ging der Morgen auf und lächelte (ibtasama) von leuchtenden Zähnen weg" (z. B. Bd. IV, 26 ult.; XVIII, 3; 11. 19; 93. 11; XXV, 5. 12; 6. 6 u. a. m.).[2] Der alte Dichter al-Aʿsha sagt von einer blühenden Au,

[1] Herm. Vámbéry, Ujgurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik (Innsbruck 1870), S. 238 a.

[2] Wir citiren den ʿAntarroman immer nach der bei Sheich Shâhîn gedruckten Octavausgabe in 32 Bändchen (Kairo 1286).

dass sie mit der Sonne um die Wette lacht (judâḥik al-shams)[1], und in der letzten Makame des Ḥarîrî (de Sacy, 2. Aufl., p. 673, 2) heisst es sogar: der Zahn des Tagesanbruchs lacht (ibtasama ṯaġru-l-fagr), d. h. er wird sichtbar, so wie die Zähne des Lachenden sichtbar werden. Diese mythische Anschauung hat sich in die arabische Sprache so hineingelebt, dass das Wort bazaġa, welches das Hervortreten der Zähne bezeichnet, zugleich den Aufgang der Sonne bedeutet. In einem kleinen arabischen Tractat, welcher den in der orientalischen Literatur nicht selten behandelten[2] Wettkampf zwischen Tag und Nacht vorführt[3] und wo die beiden Kämpfenden in Prosa und Poesie ihre Vorzüge gegeneinander ins Treffen führen (verfasst von dem Scheich ʿUlwân b. ʿAṭîjjâ aus Ḥamâ), kommt ebenfalls eine Stelle vor, die ich hier anzuführen zweckmässig finde. Die Nacht sagt nämlich in ihrer Streitfehde unter anderm: „Noch reiht sich der Schnur dieser tadelnswerthen Eigenschaften an, dass du in deinen Zuständen wandelbar und vielfarbig bist, und nicht standhaft; dein Anfang widerspricht deinem Ende, und dein Inneres ist verschieden von deinem Aeussern. O, wie ist dies eine überaus tadelnswerthe Eigenschaft, welche das Antlitz eines jeden Verdienstes zerkratzt! Du lachst bei deinem Aufgehen, während du dich des Weinens und der Trauer erinnerst, und bei deinem Erlöschen kleidest du dich in deine strahlendsten Gewänder, statt Todtenkleidung anzulegen.“ Und der Tag erwidert dann in seiner Vertheidi-

---

[1] Bei de Sacy, Chrestomathie arabe, II, 151. 13.

[2] Aus dieser Literatur mag hier nur hervorgehoben werden eine Kaṣîde des alten persischen Dichters Asadî, welches nun zugänglich gemacht ist in der durch W. Pertsch besorgten Ausgabe von Rückert's Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser (Gotha 1874), S. 59—63. An die Argumentation des obenbenutzten arabischen Tractats findet sich dort wenig Anklang.

[3] Die Abhandlung ist betitelt: Nuzhat al-asrâr fî munâwarat al-lejl w-al-nahâr, und ist handschriftlich auf der leipziger Universitätsbibliothek; cod. Ref. nr. 357, fol. 11—18.

gung gegen seine schwarze Gegnerin: „Welchen Rang nimmst du im Vergleich mit mir ein? Was ist deine Düsterkeit und dein finsterer Ernst im Vergleich mit meinem muntern Lächeln“ (ḍahikî wabtisâmî).[1]

Nicht nur der hellleuchtende Sonnenhimmel wird von dem arabischen Dichter „der Lächelnde“ genannt; dieses Attribut wird auch andern leuchtenden Dingen zugeeignet, so z. B. den glänzenden Sternen (nicht dem nächtlichen Himmel selbst)[2], und dem Blitze, welcher selbst al-ḍâḥik, der Lachende, genannt wird. Im ʿAntarroman findet sich häufig der Ausdruck: der Blitz lächelte (al-barḳ jaḍḥaḳ, z. B. XXV, 65, 6)[3], und Abu-l-ʿAlâ al-Maʿarrî, ein vortrefflicher arabischer Dichter, sagt in seinem Trauergedicht auf den Tod seines Vaters:

Ich misbillige die Fröhlichkeit selbst an der lachenden (d. h. der blitzenden) Wolke,
Und es möge mir keine Wolke Regen bringen, ausser der düstern, finstern.[4]

Wir haben oben im Vorübergehen die Worte „der im Himmel Sitzende lacht“ aus dem zweiten Psalm als eine mythische Reminiscenz behandelt, die sich ursprünglich auf die Sonne bezog und dann, wie wir Aehnliches noch in andern Beispielen sehen werden, vom Dichter in anderm Sinne benutzt wurde. Es ist jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Lachen des im Himmel Sitzenden an dieser Stelle sich nicht auf das liebliche Lächeln des heitern Sonnenhimmels beziehe, sondern auf das wilde Toben des Donnerers, welches der Mythos gern als Spottgelächter bezeichnet, wie Schwarz[5] aus dem classischen Sagenkreise durch viele

[1] Nuzhat al-asrâr etc. Bl. 14 v. 17 v.

[2] Z. B. Abu-l-ʿAlâ's Gedichte in der Commentarausgabe von Bûlâḳ (1286), II, 107, v. 1, wa-tabtasimu-l-ashrâṭu fagran.

[3] Vgl. Abu-l-ʿAlâ ibid. S. 211, v. 5, fî maḍḥaki-l-barḳi.

[4] Bd. I, 193 vgl. eine schöne Stelle aus einem Gedichte des Ibn Muṭeir bei Nöldeke, Beiträge zur Poesie der alten Araber, S. 34, auf welche wir später zurückkommen.

[5] Ursprung der Mythologie, S. 109—10.

Beispiele darlegt. Diese Auffassung würde auch in den Zusammenhang der fraglichen Psalmenstelle, wo von einem Hohngelächter die Rede, besser passen. Wie dem auch sei, der Lächelnde, den der „hohe Vater" zu schlachten beabsichtigt, oder wie es ursprünglich gelautet haben mag, thatsächlich tödtet, ist der lächelnde Tag, oder näher bestimmt, die lächelnde Abendröthe, die im Kampfe gegen den Nachthimmel den Kürzern zieht und unterliegt.

2.

Derselbe Mythos lautet noch folgendermaassen: „Jiftâch opfert, tödtet seine Tochter", ein Mythos, der in seiner spätern ethisch-religiösen Umbildung Jedem aus dem alttestamentlichen Buche der Richter (XI, 29—40) bekannt ist. Diese Erzählung muss um so eher in mythoswissenschaftlicher Beziehung in Betracht kommen, als sich an dieselbe, wie aus Vers 40 erhellt, eine der Osiris-, oder Adonis- und Tammûz-Trauer ähnliche hebräische Sitte anknüpfte; es ist genug bekannt, dass diese letztern Culte in engem Zusammenhange mit Naturerscheinungen und dem Mythos stehen, in welchem von diesen Erscheinungen erzählt wird.

Was bedeutet Jiftâch? Wir haben es wieder mit einer Aoristform, ganz ähnlich der Jiṣchâḳ, zu thun; sie bedeutet wörtlich übersetzt: er eröffnet, er beginnt, also: der Eröffner, der Beginner. Wir müssen zum nähern Verständniss dieser Mythosgestalt gleich voraussenden, dass diesem Eröffner eine correlative Gestalt entspricht: der Nachfolgende: Ja'ḳôbh (er folgt auf der Ferse nach).[1] Beide Ausdrücke gehören in eine Gruppe mythischer Anschauung, und es ist merkwürdig, dass wir in diesen Benennungen den Mythos bereits ganz auf jener Stufe stehend finden, welchen wir im vorangehenden Kapitel als der Lebensanschauung des Ackerbauers entsprechend

[1] Aehnlich wie in der hellenischen Mythologie Pro-metheus und Epi-metheus solche correlative Namen sind.

kennzeichneten. Diese beiden Namen nämlich und der mit denselben verknüpfte Mythenkreis setzt die Anschauung voraus, dass in der Zeitfolge der Tag das Prius ist, dem die Nacht folgt, sowie denn auch schon der Umstand auf die relativ spätere Ausbildung dieser mythischen Benennungen und der ihnen entsprechenden Anschauung hinweist, dass die Zeitvorstellung in demselben bereits mit gewisser Präcision sich ausprägt (vgl. oben S. 56). Der Eröffner ist nämlich die Sonne, welche den Mutterschos zuerst öffnet, der Erstgeborene (vgl. Genes. XXX, 22. Exodus XIII, 2. 12), während die Nacht der Darauffolgende heisst; ebenso wie im Rigveda (II, 38. 6) die Nacht auf der Ferse des Sâvitri folgt. Zur nähern Begründung des Namens Jaʿḳôbh will ich noch beibringen, dass im Arabischen die Participform desselben Verbums: ʿÂḳib, in derselben Bedeutung überaus häufig ist. Nach der mohammedanischen Tradition ist einer der vielen Namen des arabischen Propheten auch Al-ʿâkib, mit der Motivirung, dass Mohammed es sei, der als letzter allen andern Propheten nachfolgte und ihre Reihe abschliesst.[1] Wir wollen vorerst noch zu Jiftâch zurückkehren, zu der eröffnenden Sonne. Eine merkwürdige Illustration erhält diese Auffassung, die Sonne sei Eröffner, in einer Stelle des persischen Nationalepos des Firdûsî, in welcher diese mythische Anschauung in ausdrucksvoller Weise nachklingt. Die Sonne ist dort geradezu ein goldener Schlüssel, der für die Dauer der Nacht in Verlust geräth.[2] So wie das Aufleuchten der Sonne als Erschliessen aufgefasst wird, so ist im Gegentheile die Finsterniss ein Zuschliessen.

[1] Traditionssammlung des Muslim (Commentarausgabe von Kairo [1284]), V, 118. Der Commentator Al-Nawawî bringt den Namen al-ʿÂkib mit einem andern Namen des Propheten in Verbindung, welcher dasselbe bedeutet, nämlich al-Muḳfî. Der Name al-ʿÂḳib kommt auch anderweitig als Eigennamen vor, z. B. als Name eines Freundes des Dichters al-Aʿsha (Kitâb al-aġânî, VI, 73).

[2] Shâhnâmeh (ed. Mohl) VII, v. 633, nach der ingeniösen Exegese Rückert's in der Zeitschr. D. M. G. (1856), X, 145.

„Der da befiehlt der Sonne und sie leuchtet nicht, und der vor den Sternen zuschliesst", heisst es im Hiob-Buche IX, 7 von dem die Finsterniss verhängenden Gott. Der solarische Charakter des Jiftàch erhält noch von anderer Seite her, und zwar auf ebenfalls semitischem Gebiete, Bestätigung. In der von Damaskios mitgetheilten Version der phönikischen Kosmogonie[1] wird nach des Môchos Bericht erzählt, dass der geistige Gott Ulômos den Khrysoros gezeugt habe: τὸν ἀνοιγέα, den Eröffner. Der Sanchuniathon des Philo Herennius identificirt diesen Eröffner mit Hephaistos, als dem ersten Erfinder der eisernen Ackergeräthe (Tùbhalḳajin der Hebräer). Obwol nun diese Kosmogonie in ihrer letzten Ausbildung nichts anderes gemeint haben will als die Oeffnung des Welteies[2], so kann es keinem Zweifel ausgesetzt sein, dass diese Wendung einer sehr späten, vielleicht der letzten Entwickelungsphase des im Hintergrunde steckenden Mythos angehört, einer Stufe, auf welcher das, was den Mythos zu einem solchen macht, bereits ganz verblasst und durch das Hervortreten theologischer Anschauungen in eine künstlich systemisirte Kosmogonie ausgelaufen ist. Unter dem Eröffner kann aber ursprünglich nichts anderes verstanden worden sein als der erstgeborene Bruder in dem Geschwisterpaar: Sonne und Nacht. Für die solarische Bedeutung des Eröffners in der der phönikischen Kosmogonie zu Grunde liegenden Mythengruppe zeugt noch ein mythischer Zug, welchen wir von diesem Eröffner kennen. Die Quelle des Philo Herennius, welche den Eröffner Khusor nennt, theilt von demselben mit: Er war der erste Mensch, welcher zu Schiffe fuhr. Dieser Zug, welcher in den Rahmen des Charakterbildes von Hephaistos durchaus nicht hineinpasst, stellt uns vor eine sehr anziehende und einfache Anschauung der mythosbildenden Menschheit. Im allgemeinen

[1] De principiis (ed. Kopp), p. 385.

[2] Die Sonne selbst wird ein goldenes Ei genannt (Ad. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch., I, 456).

finden wir im Mythos, in Bezug auf Aufgang und Untergang der Sonne, die noch lange fortlebende und sich der Natur der Erscheinung nach am leichtesten darbietende Anschauung maassgebend, dass die Sonne aus dem Flusse oder dem Meere emporsteigt, wenn sie aufgeht, und ins Wasser sinkt, wenn sie untergeht.

> The gaudy, blabbing and remorseful day
> Inrept into the bosom of the sea,

wie Shakspeare sagt, oder wie noch ausdrucksvoller ein deutscher Dichter den alten Mythos sinnig nachfühlend spricht:

> . . . . . die Sonne sei
> Eine schöne Frau, die den alten Meergott
> Aus Convenienz geheirathet;
> Des Tages über wandle sie freudig
> Am hohen Himmel, purpurgeputzt
> Und diamantenblitzend
> Und allgeliebt und allbewundert
> Von allen Weltcreaturen.
> Aber des Abends trostlos gezwungen
> Kehre sie wieder zurück
> In das nasse Haus, in die öden Arme
> Des greisen Gemahls.
>
> (Heinrich Heine, Die Nordsee. 2. Cycl., Nr. 4.)

In einem schwedischen Volksliede hat ein König von England zwei Töchter, die ältere ist schwarz wie die Nacht (d. h. die Nacht selbst), die andere, jüngere, schön und glänzend wie der Tag (der Tag selbst); die letztere geht vorwärts, die andere folgt und stösst die jüngere Schwester ins Meer.[1] Auch in dieser Volkserzählung wird also der Sonnenuntergang als ein Fallen ins Meer angeschaut, nur kommt noch ein Moment dabei zur Geltung, dass die beiden Schwestern miteinander kämpfen und die schwarze Schwester es ist, die dunkle Nacht, welche die

[1] Bei Henne-Am Rhyn, Die deutsche Volkssage (Leipzig 1874), S. 292, Nr. 544.

glänzende Sonne ins Meer wirft. Des Morgens steigt die ins Meer gefallene Sonne wieder aus ihrem nächtlichen Aufenthalte empor. Der römische Dichter drückt den Gedanken: „Noch nie hat eine schönere Frau die Sonne aufgehen sehen“ mit den Worten aus:

Ne qua femina pulchrior
Clarum ab Oceano diem
Viderit venientem,

(Catullus LIX [LXI], v. 84—86.)

und weil die Sonne aus dem Wasser emporsteigt, darum nennt ein persischer Dichter[1] das Wasser im allgemeinen die Quelle des Lichts (tsheshmei nûr). Mit diesen Anschauungen steht die andere in Verbindung, die von den sogenannten Sonnenteichen[a], welche sowol der aufgehenden als auch der untergehenden Sonne zugewiesen werden.[2] Aber auch aus dem Schlamme und Sumpfe lässt man die Sonne des Morgens emporkommen (wie bei Homer aus der λίμνη), und diese Anschauung finden wir auch in der arabischen Tradition vertreten.[3] Es ist selbstverständlich, dass diese Auffassung zuerst in Gegenden entstehen konnte, in denen das Meer dem Gesichtskreise der Menschen entrückt war. Dasselbe ist auch von einer andern Auffassung anzunehmen, welche wir bei dem afrikanischen Volke der Jorubas antreffen. Bei diesen gilt die Stadt Ife als eine Art Göttersitz, „von wo Sonne und Mond aus der Erde, in die sie begraben waren, immer wieder hervorkommen.“[4] Diese Ansicht wird sich ohne Zweifel bei dem von der Meeresküste entfernter wohnenden Theil des Volks gebildet haben. Ein grosser Theil der Elemente

---

[1] Emîr Chosrev aus Dihli bei Rückert, Grammatik, Rhetorik und Poetik der Perser, S. 69. 6.

[2] Pauly, Realencyklopädie, VII, 1277. — Wilhelm Bacher, Niẓâmî's Leben und Werke (Leipzig 1871), S. 97, Anm. 13.

[3] al-Beiḍâwî, Commentarius in Coranum [ed. Fleischer], I, 572, 17. — Bacher a. a. O.

[4] Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, 170.

des Thiercultus, welche sich auf Wasserthiere beziehen, lassen sich auf die mythologische Betrachtungsweise, die wir oben dargelegt haben, zurückführen.[b]

Wenn nun der am Ufer des Meeres wohnende alte Mensch die himmlische Feuerkugel des Abends in das Meer tauchen und des andern Morgens dieselbe an dem entgegengesetzten Punkte des Meeresrandes hervorglänzen sah, wie konnte er dies anders fassen, als dass die Sonne da unten im Meere von einem Ungeheuer verschlungen wurde, welches die Beute wieder ans Ufer spie (vgl. oben S. 33), oder dass die Sonne über Nacht eine Schifffahrt unternahm, oder — wie dies im hellenischen Mythos so schön zum Ausdruck kommt — ins Seebad ging, um des Morgens wieder in neuer Helle und von aller Trübheit gereinigt am Gestade zu erglänzen?

Die Schifffahrt nun ist die im Mythos vorwiegende Erklärung jener alltäglichen Erscheinung, und diese Erklärungsweise konnte so allgemein werden, dass sie später, ihrer ursprünglichen Beziehungen entkleidet, bei den Aegyptern auch mit der Tagessonne in Verbindung gebracht wurde. Die Sonnenbarke zieht, nach der ägyptischen Anschauungsweise auf dem Himmelsocean einher[1]; Ἥλιον δὲ καὶ σελήνην οὐχ ἅρμασιν ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπλεῖν ἀεί, sagt Plutarchos von der ägyptischen Auffassung[2] und bringt homerische Parallelen für dieselbe bei.[3] Der jüdische Midrâsh vergleicht den Lauf der Sonne mit dem eines Schiffes, und zwar in etwas merkwürdiger Weise mit einem aus Britannien[4] kommenden Schiffe, welches 365 Seile hat (die Zahl der Tage des Sonnenjahres), und mit einem aus Alexandrien kommenden Schiffe, welches 354 Seile

[1] Vgl. z. B. Brugsch, Histoire d'Égypte (1. Aufl.), I, 37.

[2] De Osir. et Isid., c. XXXIV.

[3] De Pythiae oraculis, c. XII, und vgl. das pseudoplutarchische De vita et poësi Homeri, c. CIV.

[4] So Jalḳûṭ: Shôchêr Ṭôbh hat die Lesart: Akramânia, welches zu identificiren schwer hält. (Germanien?)

besitzt (die Zahl der Tage des Mondjahres).[1] Darum werden die solarischen Gestalten des Mythos allerwärts mit der Erfindung und Benutzung der Schifffahrt in Verbindung gebracht. Der untergehende Apollon ist bei den Griechen der Begründer der Schifffahrt. Herakles erhält vom Helios eine goldene Schale zum Geschenk, welche dieser Gott als Barke zu benutzen pflegte, wenn er den Okeanos durchschiffte, und die Schifffahrt der leuchtenden (φαί-νω) Phaiaken und Argonauten bedeuten ja ursprünglich nichts anderes als jene Meereswanderung, zu welcher die Sonne allabendlich zu Schiffe geht. Von Charon, dem unterirdischen jenseitigen Schiffer, selbst (dessen Name nach Schwarz auf seine solarische Bedeutung hinweist: χαροπός) ist es ebenfalls nachgewiesen worden, dass seine unterirdische Schifffahrt nichts anderes ist als eine eschatologische Ausbildung des Sonnenmythos[2], wie denn die Eschatologie und die Anschauung von den Dingen nach dem Tode und der Auferstehung ihrem Wesen nach die unterseeische Wanderung und das abermalige Hervorbrechen der Sonne nach ihrem Untergange zum Original haben. Auch der römische Sonnengott Janus wird mit der Schifffahrt in Verbindung gebracht, und diese Anschauung findet auf den Münzen ihren unverkennbaren Ausdruck, welche die Darstellung des doppelköpfigen Gottes tragen[3], und dies ist hier um so maassgebender, als Janus selbst, wie die Etymologie seines Namens besagt, ebenfalls in die Reihe der Eröffner gehört. „Dieser Name wurde ihm", sagt Hartung, „darum beigelegt, weil die Thüre im Räumlichen ganz genau dasjenige darstellt, was dem Wesen des Gottes rücksichtlich zeitlicher und dynamischer Verhältnisse zu Grunde lag. Denn jeder Anfang ist gleich dem Eingange."[4] Die hervor-

---

[1] Jalḳût und Shôchêr ṭôbh zu Ps. XIX, 7.

[2] Der Ursprung der Mythologie, S. 273.

[3] Vgl. Ekhel, Doctrina nummorum veterum, V, 15.

[4] Die Religion der Römer (Erlangen 1836), II, 218. Vgl. Mommsen, Römische Geschichte (5. Aufl.), I, 168.

ragendste mythische Gestalt der neuentdeckten babylonischen Epopöe, Izdubar, und Ûr-Bêl (das Licht des Bêl, d. h. die Sonne), beide rein solarische Gestalten, werden mit Schiffen ausgerüstet.[1] Man kann zwar an der Geschichtlichkeit des biblischen Propheten Jônâ nicht recht zweifeln. Die schliesst aber nach dem im zweiten Kapitel Erörterten nicht aus, dass sich an diese unzweifelhaft historische Gestalt verschiedentliche mythische Züge ansetzten, wie dies bei mehrern andern Personen der hebräischen Geschichte, wie z. B. am eclatantesten bei David, der Fall ist. Der hervorstechendste mythische Charakterzug, der sich an die Geschichte vom Propheten Jonas ansetzte, ist sein berühmter Aufenthalt im Meere im Bauche des Walfisches. Und dieser Zug ist rein solarisch und gehört in die Gruppe, die uns eben beschäftigt. Gleichwie bei Gelegenheit des Gewitters der Gewitterdrache oder die Gewitterschlange die Sonne verschlingt, so wird sie auch, wenn sie untergeht, durch einen gewaltigen Fisch verschlungen, der ihrer im Meeresgrunde harrt. Wenn sie dann wieder am Horizont erscheint, so wurde sie eben durch das verschlingende Meeresungeheuer ans Ufer gespien.[2]

Wenn demnach von Khrysôr gesagt wird: er sei der erste Schiffer gewesen, so kann dies nur dasselbe bedeuten, was derselbe Ausdruck in seiner Anwendung auf Apollon bedeutet, dass nämlich die Sonne, wenn sie in den Ocean sinkt und untergeht, eine Reise zur See unternimmt; oder was er in seinem Zusammenhange mit dem tyrischen Herakles, dem Erbauer der Stadt (das Städtebauen ist,

---

[1] Fr. Lenormant, Les premières civilisations (Paris 1874) II, 29—31.

[2] Es ist bekannt, dass man die Erzählung von Jonas seit alter Zeit mit dem Mythos vom Herakles und der Hesione oder dem Perseus-Andromeda-Mythos in Verbindung gebracht hat (Bleek, Einleitung ins A. T. [Berl. 1870], S. 577); auch Tylor, Anfänge der Cultur, I, 333, ist in Betracht zu ziehen. Ganz unhaltbar ist, was darüber Emil Burnouf sagt in seinem La science des religions (Paris 1872), p. 263; er findet in dem Mythos „un image de la naissance du feu divin et de la vie dont il est le principe."

wie wir sehen werden, ein specifisch solarischer Charakterzug) besagt, wenn dieser der Erfinder der Schifffahrt genannt wird[1]; oder wenn Prometheus, vor den Nachkommen des Okeanos seine Verdienste um die Menschheit aufzählend, sagt:

> So wurden die Menschen, damit ihr's in einem Worte erfahret,
> durch Prometheus mit allen Künsten bekannt,

und nicht vergisst auch darauf hinzuweisen:

> Das meerdurchfliegende Schiff mit dem linnenen Flügel,
> keiner vor mir baute es für die Menschheit.[2]

Wenn uns nun dieser Zug den solarischen Charakter des Khrysôr zur Gewissheit erhebt, so kann auch daran nicht gezweifelt werden, dass sein Beiname „der Eröffner", welcher identisch ist mit dem hebräischen Namen Jiftâch, eine Benennung der Sonne ist, der Erstgeborenen. Die Sonne opfert ihre eigene Tochter. Des Abends wird die Abendröthe aus dem Schoße der Sonne geboren, und des Morgens, wenn an die Stelle der Morgenröthe (welche der Mythos von der Abendröthe nicht unterscheidet) die heisse Tagessonne tritt, da hat Jiftâch seine eigene Tochter bekämpft und diese unterliegt.

So haben wir denn in den Mythen von Âbhrâm und Jiftâch die zwei Seiten derselben Anschauung in je besonderer Form und Fassung ausgedrückt gesehen; in jenem wird vom Siege der Nacht, des dunklen, nächtlichen Himmels über die Sonne, in diesem vom Siege des Tages-

---

[1] Nonnius' Dyonisiaca, XL, 443. — Movers, Religion der Phönizier, S. 394.

[2] Aeschylos, Prometh., v. 445—46. Ich verweise noch auf die Hauptgestalt des polynesischen Mythos, auf Tangaloa, welcher als der erste Schiffahrer erwähnt wird. Dieser Zug, sowie dass diesem Gott die Urheberschaft jeglichen Handwerks zugeschrieben wird (s. unser Kapitel über den Culturmythos) und auch andere Züge, auf welche Schirren in der Charakterbestimmung Tangaloa's Gewicht legt, sprächen für die solarische Bedeutung dieser Hauptgestalt der polynesischen Mythologie. Gerland (Anthropologie der Naturvölker, VI, 242) bestreitet diese Deutung.

anbruchs über die Schatten der Nacht erzählt. In der hebräischen Mythologie gehört auch der Name Chanôkh in diese Reihe. Dieser Name wurde von Ewald ganz treffend als der inceptor, Beginner, erläutert[1]; er ist also ein vollkommen deckendes Synonymon des Jiftâch.

Wir begegnen übrigens noch einem andern „Eröffner" auf semitischem Gebiete, dem libyschen, insbesondere kyrenäischen Gotte des Ackerbaues, dessen Name uns in der grăcisirten Form und Lautung Ἀπτοῦχος erhalten ist, welchen Blau in seinem Aufsatze „Phönikische Analekten"[2] bereits mit dem Verbum pâthach öffnen (allerdings „als Erschliesser des Bodens durch den Pflug)" in Verbindung gebracht hat. Wir müssen an dieser Stelle vorläufig auf das folgende Kapitel verweisen, in dem der Zusammenhang, in welchen die alten Religionen die Entstehung des Ackerbaues mit den solarischen Gestalten des Mythos (und eine solche ist ohne Zweifel auch dieser libysche Eröffner) vorstellen, klar gemacht werden soll. Auf jeden Fall hat man Ἀπτοῦχος und Jiftâch als identisch festzuhalten.

3.

Der Mythos von dem Tode Isak's und der Mythos von seinem fernern Lebensgange, welcher ihn also als Weiterlebenden voraussetzt, sind für das mythische Bewusstsein nicht Widersprüche. Auf einer fortgeschrittenern Stufe des Geisteslebens, die dem Naturmythos bereits als völlig theilnahmslos und ohne Verständniss gegenüberstand und auf welcher die mythischen Gestalten zu epischen Personen wurden, machte dieser Widerspruch eine Ausgleichung, ein harmonisirendes Nebenmoment nothwendig, und darin liegt der Entstehungsgrund jener Wendung, welche in der historischen Gestalt der Isak-Sage, der vollzogenen Tödtung eine beabsichtigte substituirt, welche dann später, als das reli-

[1] Jahrbücher f. d. bibl. Wissensch., X, 21.
[2] Zeitschr. D. M. G. (1865), XIX, 536.

giöse Element über das noch vorhandene Mythenmaterial zu herrschen begann, zu einem Acte der gottesfürchtigen Opferwilligkeit wurde. Solche Widersprüche treten dem Menschen auf der Stufe lebensvoller Mythosbildung nicht vor die Seele. Der getödtete Isak erscheint einige Stunden nach seiner Tödtung wieder von neuem auf der Arena, er bietet sich von neuem dar. Als vor etwa funfzehn Jahren die christliche Missionsarbeit zu dem innerafrikanischen Stamme der Liryas drang, da sammelte sich eine grosse Menge um einen Priester, welcher ihnen die Hauptgrundsätze seiner Religion zu erörtern begann: „als er aber zu den Eigenschaften Gottes kam, wollten sie durchaus nicht zugeben, dass er höchst gütig sei. Im Gegentheil, sagten sie, ist er sehr böse, ja schlecht; denn er schickt den Tod, ist die Ursache des Sterbens und schickt die Sonne, die immer unsere Saaten verbrennt. Kaum ist eine Sonne des Abends im Westen todt, so wächst des Morgens im Osten eine andere aus der Erde hervor, die um nichts besser ist.“[1] In dieser Erzählung sehen wir bereits den Uebergang des Mythosbildens zur religiösen Reflexion; die des Morgens im Osten erscheinende Sonne ist eine andere als diejenige, welche des Abends im Westen todt zur Erde sank. Doch ist sie auch substantiell eine andere und mit der gestrigen nicht identische, so ist sie dennoch eine ihr vollends gleiche, in qualitativer Beziehung von ihr nicht verschiedene. Auf der noch productiven mythischen Stufe ist der wiedererscheinende Jiṣchâḳ kein anderer als der bereits Getödtete. Er tritt noch einige mal vor uns auf, er heirathet die Ribhḳâ (Rebbeka), und als Greis begegnen wir ihm nochmals, dem erblindeten Isak „mit matten, geschwächten Augen“, seinen Sohn Jaʿḳôbh in die Fremde sendend, der aber nach dem Tode des alten, erblindeten „Lächelnden“ mit grosser Familie zurückkehrt, um seinen alten Kampf gegen seinen behaarten Bruder, den Jäger Esau wieder aufzunehmen. Der lebendige Mythos

[1] Sepp, Jerusalem und das Heilige Land (Schaffhausen 1863), II, 687.

fasst diese Geschehnisse nicht als nacheinander erfolgte auf; die Ineinanderarbeitung der verschiedenen Glieder der Mythosgruppe, welche sich um einen Kernpunkt, um einen Namen sammeln, gehört nicht in das Geschäft des eigentlichen Mythos; in diesem Sinne beginnt erst der epische Trieb zu walten und dieser ist es, welcher den ersten Anstoss zur Harmonisirung gibt.

Verweilen wir noch einige Augenblicke bei Isak.

Er liebt und heirathet Rebekka oder, wie diese Benennung im hebräischen Urtext lautet, Ribhḳâ. Der holländische Religionshistoriker C. P. Tiele sieht in diesem Namen eine Benennung der fruchtbaren, fetten Erde [1], und diese Ansicht hat in der Etymologie des Wortes einigen Anhalt. „Der lachende Tageshimmel oder der Sonnengott (wol erst nur die Sonne!) ist mit der Fettigkeit und Fruchtbarkeit der Erde verehelicht.“ Diese Auffassung des Mythos hat trotz ihrer etymologischen Richtigkeit für unser Gefühl wenig Ansprechendes; wir könnten ihr jedoch keine bessere an die Seite setzen und fügen nur noch hinzu, dass wenn Tiele's Auffassung richtig ist, jener mythische Zug allerdings an Verständniss gewänne, wonach der „Lachende“ (Isak) unter seinen beiden Söhnen den ʿEsâv vorzieht (der als solarischer Charakter weiter unten nachgewiesen werden wird), während sich die Liebe der Mutter mehr dem Jakob zuwendet. Esau ist eben eine mit Isak homogene mythische Gestalt; die Fruchterde hingegen ist mit dem düstern Regenhimmel als verwandter, homogener Erscheinung im Zusammenhang.

Ein anderer beachtenswerther Punkt des Isak-Mythos ist die Erblindung. „Es war als Jiṣchâḳ alterte, da wurden seine Augen matt, sodass er nicht mehr sehen konnte“ (Genesis XXVII, 1). Es ist eine dem Mythos eigenthümliche Anschauung, welche in der Poesie ihren Nachhall gefunden, die Sonne als Auge zu betrachten, das auf die

[1] Vergelijkende Geschiedenis van de egyptische en mesopotamische Godsdiensten (Amsterdam 1872), S. 134.

Erde mit scharfem Blicke herabsieht. In den Denkmälern des alten Aegyptens und im Todtenbuche wird die Sonne häufig als ein mit Füssen versehenes beflügeltes Auge dargestellt. Dazu gehört ferner das sogenannte mystische Auge, dem wir häufig auf etruskischen Thongefässen begegnen, und die Rolle des Auges bei der Darstellung des Osiris.[1] In der Malacassasprache heist die Sonne masovanru, in der Dajaksprache matasu; beide Ausdrücke bedeuten soviel als: oculus diei[2], und in der polynesischen Mythologie ist die Sonne das linke Auge des höchsten Himmelsgottes Tangaloa, also das Himmelsauge.[3] Daher besitzt auch die Sonne die Attribute des Auges. In der hebräischen Poesie begegnen wir ebenso den Wimpern (d. h. Strahlen) der Morgenröthe, ʿafʿappê shachar (Hiob III, 9; XLI, 10), wie in der griechischen dem Ἀμέρας βλέφαρον[4] und in der arabischen den ḥawâgib al-shams; im Arabischen ist diese Anschauung so sehr in die Sprache übergegangen, und das Bewusstsein des mythischen Werthes der „Sonnenwimpern" ist so sehr in den Hintergrund getreten, dass wir selbst den Singular finden: „die Wimper der Sonne ist aufgegangen" (ṭalaʿa ḥâgib al-shams) oder „untergegangen" (ġâba ḥâgib al-shams).[5]

Unter den neuern Dichtern ist es besonders Shakspeare, dem der Ausdruck Auge, Auge des Himmels zur Bezeichnung der Sonne am geläufigsten ist:

> . . . . . though thy speech doth fail
> One eye thou hast to look to heaven for grace,
> The sun with one eye vieweth all the world.
>
> King Henry VI. (1), I, 4.

---

[1] Julius Braun, Naturgeschichte der Sage, I, 41. Vgl. Tylor I, 344.

[2] E. Jacques, Vocabulaire arabe-malacassa (Journ. asiat. [1833], XI, 129. 130).

[3] Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, 242.

[4] Gesenius Thesaurus, S. 1003, a; cf. Orph. VIII, 1. 13. Aristophanes lässt in den Thesmophoriazusen, v. 17, den Euripides das Auge, „das nachgeahmte Bild der Sonnenscheibe" nennen; vgl. Acharner, v. 1128, ὦ κλεινὸν ὄμμα, „o berühmtes Auge!" als Anrede an die Sonne.

[5] al-Buchârî, IX, 30. 35.

. . . . . or with taper light
To seek the beauteous eye of heaven . . . . .

King John, IV, 2.

All places that the eye of heaven visits
Are to a wise man ports and happy heavens.

King Richard II., I, 3.

When the searching eye of heaven is hid
Behind the globe and lights the lower world,
Then thieves and robbers range abroad unseen.

King Richard II., III, 2 (3 der Schlegel'schen Uebersetzung).

Daher kommt es, dass man von der Morgenröthe als der schauenden, blickenden spricht. „Wer ist es, die da blicket wie die Morgenröthe?“ (Hohelied VI, 10).

Auf der theologischen Stufe gewinnt diese mythische Anschauung eine etwas veränderte Gestalt. Die Sonne ist nicht selbst Auge, sondern das Auge des Gottes, den man hinter der Sonne vorstellt. Die Heilige Schrift der Parsen[1] nennt die Sonne: Auge Ahuramazda's, und viele halten den Namen ʿAnamelekh, welcher nach II. Kön. XVII, 31 eine Gottheit der Einwohner von Sefarwajîm, des babylonischen Sipar der Keilinschriften, war, welche Stadt in den Nationaldocumenten ausdrücklich als Sonnenstadt bezeichnet wird[2], für eine contrahirte Form = ʿÊn ham-melekh, d. i. Auge des Sonnengottes Melekh, wol die Sonne selbst.[3] Noch in der Rede eines späten hebräischen Propheten (Zekharjâ IV, 10) begegnen wir dieser Anschauung in einiger Modification. „Sieben sind der Augen Jahve's, sie überschauen die ganze Erde.“ Hier sind Jahve's Augen ohne Zweifel auf die Sonne zu beziehen, die Sieben-

[1] Yaçna, I, 35; III, 49.

[2] Eberh. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament S. 165.

[3] Haneberg, Religiöse Alterthümer der Bibel (München 1869), S. 49. — Movers, Die Phönizier, I, 411, wo auch weitere Zusammenstellungen gegeben sind.

zahl der Augen lässt uns an die sieben Wochentage denken.[1] Aehnlich heisst es im Atharvaveda IV, 16. 4 von den Abgesandten des Varuna: „sie durchziehen von dem Himmel herabsteigend die ganze Welt und durchschauen mit tausend Augen die ganze Erde.“[2] Hierher ist auch das als Städtenamen zuweilen vorkommende ʿÊn Shemesh, Sonnenauge zu ziehen (z. B. Josua XV, 7), so wie auch der Name des ägyptischen Heliopolis arabisch ʿajn shams lautet[3], sodass die Vermuthung nahe liegt, dass das hebräische ʿIr ha-cheres ursprünglich und richtiger ʿÊn hacheres heissen soll, eine Emendation, welche nur den Schlussbuchstaben rêsh betrifft. c

So wie der indische Sänger (Rigveda I, 164, 14) von der Sonne sagt, sie habe ein scharfes Gesicht, so ist uns diese Anschauung auch in einem Reste hebräischen Mythos' erhalten, welcher sich an eine historische Persönlichkeit angesetzt hat. Vom König David, dem historischen Helden, erzählt die Schrift unter andern dem Mythos des Sonnenhelden entnommenen Zügen — dahin wird auch gehören, dass er den gegnerischen Riesen mit Steinwürfen ums Leben bringt — dass er „von rother Farbe sei, mit schönen Augen und gutem Gesichte“, admônî ʿim jefê ʿênajîm we-ṭôbh rô'î (I. Sam. XVI, 12). Schon die rothe Farbe, die dem Helden nachgerühmt wird, indem die Erzählung eben die Zierlichkeit David's hervorheben zu wollen scheint, zeigt uns, dass diese Schilderungszüge wol nicht direct für den Helden der Erzählung geschaffen sind; denn es lässt sich kaum nachweisen, dass dem hebräischen Alterthume ein röthlicher Mensch für schön gegolten habe. Vortrefflich aber passt die rothe Farbe, wie wir noch des

[1] Die sieben Wochentage werden mit der Sonne in Verbindung gedacht. Nach Diodor, I, 273, verehrten zur Zeit des Kadmos die Bewohner der Insel Rhodos den Sonnengott, welcher auf jener Insel sieben Söhne gezeugt hatte.

[2] Muir, Sanscrit texts, V, 64.

[3] Jâḳût, Geogr. WB., III, 762.

Weitern zu sehen im Laufe dieses Kapitels Gelegenheit haben werden, bei Gestalten des solarischen Mythos. Damit hängt zusammen, dass auch die schönen (eigentlich vollkommenen) Augen und das gute Gesicht sicher der mythischen Beschreibung der glühenden Mittagssonne entnommen sind, welche sich als Trümmer eines nur fragmentarisch erhaltenen Mythenkreises an die Schilderung eines geschichtlichen Helden ansetzten, der ebenso wie der Sonnenheld gegen einen feindlichen Riesen zu kämpfen hat. Wenn die Sonne zu Mittag in rother Glut am Mittelpunkt des Himmelsgewölbes erschien, da sagte der alte Mensch: der Rothe sieht jetzt mit vollkommenen Augen und scharfem Gesicht auf die Erde herab. Hingegen fasste er die Abnahme der Sonnenstrahlen und die Minderung der Sonnenglut als Abstumpfung des Gesichts auf, welches beim Untergang mit totaler Erblindung endigt. Shimshôn, derjenige Sonnenheld, dessen solarischen Charakter Steinthal wol über allen Zweifel erhoben hat, endigt seine Heldenlaufbahn damit, dass er geblendet wird. In der griechischen Mythologie ist die Bedeutung der Einäugigen und Geblendeten in derselben Weise klar dargelegt.[1] Diese mythische Vorstellung spiegelt sich recht lebhaft in der Sprache ab. Im Arabischen z. B. bedeutet iṭlaḥamma und iṭraḥamma sowol oculos hebetiores habuit als auch obscura fuit nox; das Verbum aġdana, wovon aġdan stammt, was zum Ausdrucke des Behaftetseins mit gewissen Augenübeln gebraucht wird, drückt den Begriff des Finsterseins aus, und das Wort inchasafa vereinigt die beiden Bedeutungen: der Verfinsterung des Mondes und der Gesichtslosigkeit. Dahin gehört die Redensart: al-lejl aʿwar, die Nacht ist einäugig.[2] Es ist nach allem diesen klar, was das mythische Wort bedeutet: „Es war, als Isak alt ward, da wurden seine Augen matt, sodass er nicht sehen

[1] Hartung, Religion und Mythologie der Griechen (Leipzig 1865), II, 87—94.

[2] al-Mejdânî Magmaʿ al-amṯâl II, 111. 21.

konnte.“ Es darf noch hier erwähnt werden, das Shakspeare die Nacht die augenlose nennt:

thou and eyelesse night
Have done me shame.

King John, V, 6.

4.

Der Kampf des Tages gegen die Nacht wird noch häufiger als ein Bruderzwist vorgestellt. Gleich an der Schwelle der biblischen Urgeschichte begegnen wir einem solchen Bruderzwiste, dessen Quelle der Naturmythos ist, wie er ausnahmslos unter allen Völkern der Welt verbreitet ist. Es ist unschwer nachzuweisen, dass Kajin eine solarische Gestalt ist, Abel (Hebhel) aber mit dem dunkeln Nacht- oder Wolkenhimmel zusammenhängt. Wie überall, so muss natürlich auch hier die Mythosforschung durch die Natur der vorgeführten Personen, durch den Inhalt der Erzählung und durch die appellative Bedeutung der Namen geleitet werden. Kajin ist Ackerbauer, Abel ist Hirt. Wir haben bereits im vorhergehenden Kapitel nachgewiesen, dass Ackerbau immer solarische Bedeutung hat, während das Hirtenleben mit den Erscheinungen des Nacht- und Wolkenhimmels zusammenhängt. Die Hirten sind im Mythos Gestalten, welche dem umwölkten, finstern Himmel angehören, Jäger und Ackerbauer hingegen sind solarische Helden. Der nächtliche Himmel ist ein grosses Zelt oder eine Gruppe von Zelten, dabei ist der grosse Weideplatz, wohin die Heerden (Wolken) auf die Weide geführt werden. Im Deutschen sagt man Himmelszelt allerdings auch vom Tageshimmel, doch ist dies bereits eine Verallgemeinerung der ursprünglichen Beschränktheit auf den Nacht- und Wolkenhimmel, wie diese Begrenzung noch in der ungarischen Sprache Geltung hat. Man sagt sátoros éj, die umzeltete, mit vielen Zelten versehene Nacht. Diesen Ausdruck gebraucht zum Beispiel Vörösmarty am Eingange des zweiten Gesanges seines Nationalepos: Die Flucht des Zalán (Zalán futása). Auch im Arabischen

ist es eine gang und gäbe Ausdrucksweise: die Nacht spannte ihr Zelt aus und es entstand dichte Finsterniss.[1]

Der Hirt Abel, oder wie er im Urtext heisst: Hebhel ist demnach eine Gestalt des dunkeln Himmels. Dies beweist auch die Bedeutung dieser Benennung. Das Wort bedeutet hier nämlich weder Kinderlosigkeit, wie einige mit Hülfe des Arabischen erklären wollen, indem sie das erste Aelternpaar das Schicksal ihres Sohnes, bei der Namengebung anticipiren lassen, noch aber soll es aus dem Assyrischen erklärt einfach Sohn bedeuten. Die hebräische Sprache selbst genügt hier, um die eigentliche Bedeutung der Benennung Hebhel festzustellen; dieses Wort bedeutet im Hebräischen Windhauch; der Wind steht mit dem dunkeln Himmel im Zusammenhang. Der hebräische Mythos kennt noch eine andere modificirte Form dieser Benennung. So wie innerhalb anderer Sprachenklassen das h mit dem j dialektisch wechselt, so steht auch hier dem Hebhel ein Jâbhâl zur Seite. Diese letztere Benennung ist entweder in etymologischem Sinne identisch mit jener erstern, oder wenn sie es auch nicht ist, so kann ihre mythologische Identität nicht in Abrede gestellt werden. Jâbhâl (woher auch mabbûl, Wasserflut, dann: Sintflut) bedeutet nämlich Regen (also Indra). Regen und Wind sind beide Attribute des nächtlichen, dunkeln Himmels. Im Arabischen bedeutet das Verbum ġasaḳa sowol die Finsterniss des Himmels als auch den Regen und was genau dem Begriffs- und Anschauungskreise des Mythos entspricht: das Fliessen der Milch aus dem Euter. Der Regen ist dem mythosschaffenden Menschen das Melken der Wolkenkühe, welche der Hirt des Nachts auf die Himmelsweide führt; das Verbum aġdana, von welchem Freytag nach al-Gauharî nur die Bedeutung *perpetuo pluit coelum* verzeichnet, kennt der classische Lexikograph der arabischen Synonymik auch

---

[1] wa-kân auwal mâ asbal-al lejl riwâḳah waḳad-iswadd-al-ẓalâm biaġsâḳah, ʿAntarroman, V, 170, 17. Daher sagt man auch von der Nacht ebenso wie vom Zelte insadal, z. B. ʿAntarr., VI, 60, 14; 95, 5.

in der Bedeutung: es ist finstere Nacht; ebenso bezeichnet aġdafa sowol *obscura, atra fuit nox* als auch *ad pluviam effundendam paratum et dispositum fuit coelum.* Auch in der Poesie wird der Regen gern an die Nacht geknüpft: „Eine finstere Nacht, während welcher sich auf die Strassen durchnässender Regen ergiesst", sagt ein alter Dichter bei Ibn-al-Sîkkît[1] (vgl. oben S. 54).

Die Identität von Hebhel und Jâbhâl leuchtet auch aus einem andern Umstande hervor. Hebhel nämlich wird als Hirt eingeführt. In dem System der harmonisirenden Genealogie der Genesis, in welchem Jâbhâl um einige Generationen später eintritt, wird er als der Vater aller in Zelten wohnenden Hirten bezeichnet (Genes. IV, 2). Beide Züge, d. h. dieser identische Zug, von beiden Patriarchen erzählt, haben ihre Begründung und sind gleich wahr. Aber nach der Methode der bibelexegetisch-kritischen Schule involviren diese zwei Berichte einen Widerspruch, welchen man entweder durch das gewöhnliche Auskunftsmittel der verschiedenen Erzähler lösen wollte, oder dadurch, dass man, den Buchstaben in kleinlicher Weise urgirend, feine Unterscheidungen aufstellte. Der scharfsinnige Knobel will z. B. wissen: „Schon Abel hielt Vieh, aber nur Kleinvieh, und zwar in seiner Wohngegend; Jabal erfand das Umherziehen mit den Heerden aus einer Gegend in die andere."[2] Uns kümmert es nicht, wie weit Jâbhâl seinen Weiderayon aus dehnte und wie enge sich Hebhel begrenzte; unsere Annahme von der mythologischen Identität der beiden Benennungen löst den Widerspruch, ohne dass wir zu kleinlichen Unterscheidungen unsere Zuflucht nehmen müssten.

Ebenso klar ist auch der solarische Charakter des Namens Ḳajin. Das Wort, welches neben andern synonymen Handwerksnamen auf den sogenannten nabatäisch-

[1] wa-lejlatun ṭachjâ'u jarma'illu *fîhâ 'ala-l-shârî nadan muchḍallu. Hschr. der leidener Universität. Cod. Warner, nr. 597, p. 345.

[2] Die Genesis (Leipzig 1860), S. 64.

sinaitischen Inschriften mehreremal vorkommt[1], bedeutet Schmied[2], Verfertiger von Ackergeräthen, und hat diese Bedeutung im arabischen Ḳajn[d] und im aramäischen Ḳinâjâ beibehalten, während sie im spätern Hebräischen, wahrscheinlich durch den biblischen Etymologisirungsversuch des Eigennamens Ḳajin aus ḳânâ, erwerben, verdrängt, verloren gegangen ist und sich lediglich an den Doppelgänger des ersten Brudermörders angesetzt hat, nämlich an Ṭûbhâl Ḳajin, den Bruder des Jâbhâl, welcher als Begründer des Schmiedehandwerks genannt wird (Genes. IV, 22) und zu Ḳajin ungefähr im selben Verhältniss steht, wie Jâbhâl zu Hebhel.

Ḳajin ist demnach dieselbe mythologische Figur, die Hephaistos und Vulcanus bei den Griechen und Römern vertritt. Es sind aber noch einige Momente, welche den solarischen Charakter des Ḳajin bestätigen. Zuvörderst der ihn bezeichnende Zug, dass er nach Ermordung seines Bruders die erste Stadt erbaut und sie Chanôkh nennt (Genes. IV, 17). Wir haben oben gesehen, und es wird in unserer Abhandlung über den Culturmythos noch klarer dargelegt werden, dass in den Mythen aller Völker die Sonnengestalten als Begründer des Städtelebens gelten, und zwar geht häufig der Erbauung der Stadt ein Brudermord voran. Die ackerbauende Stufe, die mit der Sonnenverehrung zusammenhängt, besiegt die des Nomadenlebens, die sich an den dunkeln Nacht- und Wolkenhimmel hält, und nach Ueberwindung des Hirten erbaut der überlebende Ackerbauer die erste Stadt; und es soll uns nicht wundern, wenn die Lösung der durch Franz Lenormant signalisirten Aufgabe: *pour en suivre toutes les formes depuis Caïn bâtissant la première ville Hanoch après avoir assassiné Abel, jusqu'à Romulus fondant Rome dans le sang de son frère*

[1] Levy in der Zeitschr. D. M. G. (1860), XIV, 404.

[2] Vgl. Gelpke's Aufsatz: Neutestamentliche Studien in den Theol. Stud. u. Krit. (1849), S. 639 fg.

Remus“ [1], die consequente und in allen Kreisen gleichbleibende Anschauung der Menschheit auf der mythischen Stufe auch in Bezug auf diesen Punkt ergäbe. Ob aber der Zusammenhang des zodiakalen Zeichens der Zwillinge mit diesem Zuge des Mythos ein so enger ist, wie ihn der französische Gelehrte scharfsinnig herausfindet, bleibt eine davon unabhängige Frage. Die Nachricht, Ḳajin sei der erste Städteerbauer, zeugt demnach für seinen solarischen Charakter. Weit mehr aber noch jener charakteristische Zug des Ḳajin-Mythos, wonach der Brudermörder nach vollzogener That mit dem Fluche Jahve's beladen, unstät und flüchtig auf der Erde umherwandern muss (v. 11). Wir wollen bei diesem mythischen Zuge etwas länger verweilen, und über Ḳajin hinausgehend, ihn im Zusammenhange mit einer grössern Gruppe betrachten, welcher derselbe gemeinsam ist. [2]

5.

Es ist in linguistischer Beziehung von dem Worte, welches in den semitischen Sprachen vorzugsweise Sonne bedeutet und nach dem Schwinden der reichen Synonymik, die der Mythos zur Bezeichnung der Sonne hervorbrachte, die übrigen Sonnennamen fast ganz in den Hintergrund drängte, nämlich vom hebräischen shemesh und seinen etymologischen Verwandten in den übrigen semitischen Sprachen, nachgewiesen worden, dass es seiner etymologischen Grundbedeutung nach auf den Begriff der schnellen Beweglichkeit, des geschäftigen Hin- und Herlaufens zurückzuführen ist, und dass in dieser Grundbedeutung der Anknüpfungspunkt liegt für die Bezeichnung shammêsh, dienen (im Ara-

---

[1] Premières civilisations, II, 81.

[2] Wir wollen nicht übergehen, dass dass das Wort Ḳajn im Himjarischen ein Würdename ist, etwa Fürst, Herrscher, Herr, kann also, wenn diese Bedeutung festgehalten wird, ein Synonymum von Ba'al sein (vgl. Practorius, Zeitschr. D. M. G. [1872], XXVI, 432).

mäischen), und für den Ameisennamen shumshemânâ.[1] Dasselbe, was die Sprache an dem hervorragendsten Sonnennamen shemesh zeigt, das lässt auch der Mythos vielfach beobachten.

Der Mythos fasst die Sonne unter dem Gesichtspunkte des schnellen Laufes, der eilenden und fortwährenden Bewegung, des schleunigen Vorwärtsschreitens auf.

> Wie ein Bräut'gam tritt sie aus dem Brautgemach,
> Um munter wie ein Held die Bahn zu laufen.
>
> (Psalm XIX, 6.)

Daher werden ihr feurige, schnelle Rosse verliehen, sowol in der classischen Mythologie als auch in der indischen und persischen[2] und nicht minder in der hebräischen. Auf dieses letztere können wir daraus schliessen, dass in dem Cultus der Hebräer in Kanaan Rosse vorkamen, welche der Sonne geweiht waren. Erst der jahveistisch gesinnte König Josias schaffte diesen Cultus ab (II. Kön. XXIII, 11).

> Phöbus in der Sonnendroschke
> Peitschte seine Flammenrosse,

sagt noch Heinrich Heine scherzend im „Atta Troll" (XXII, 1). Auf dieselbe mythische Vorstellung ist zurückzuführen, dass der Sonne oder der Morgenröthe Flügel verliehen werden, was bekanntlich in der classischen Mytho-

---

[1] S. Fleischer's „Nachträgliches" zu Levy's Chald. Wörterb. über d. Targ., II, 577, b.

[2] Yaçna I, 35; XVII, 22. — Khordavesta III, 49; VII, 4. — Spiegel, Die heiligen Schriften der Parsen, III, 27. „Die schöne Morgenröthe preisen wir, die glänzende, mit glänzenden Pferden begabte, die die Männer bedenkt, die Helden bedenkt, die mit Glanz, mit Wohnungen versehen ist. Die Morgenröthe preisen wir, die erfreuende, mit schnellen Pferden versehene." Vendidad XXI, 20. „Gehe auf, o glänzende Sonne mit deinen schnellen Pferden und leuchte den Geschöpfen!" Im Sonnenyast, es ist der sechste, wird fast in jedem Verse, von der Anrufung an bis zum Ende des Gebets, der Sonne dieses Epitheton beigelegt und in dem 10. Yt. Mithra Wagen und leuchtende Rosse zugetheilt (die Stellen bei Spiegel l. l. III, xxv).

logie ungemein oft vorkommt.[1] Ebenso wie die Aegypter und Assyrer[2] in ihren Monumenten diese Anschauung von der Sonne durch das Bild der geflügelten Sonnenscheibe zum Ausdruck bringen, so haben uns die Hebräer, welche ihren Vorstellungen nicht in Monumenten und Abbildungen Ausdruck gegeben, die uns bis zum heutigen Tage erhalten wären, in den von ihnen auf uns gekommenen poetischen Literaturfragmenten die Bestätigung dessen hinterlassen, dass sie sich die Sonne und die Morgenröthe in derselben Weise vorstellten. So wie sie den Wind den „geflügelten" nennen, sodass der monotheistische Sänger sich Jahve auf den Flügeln des Windes einherfliegend denkt (Ps. XVIII, 11), ebenso verbindet er die Flügel auch mit der schnell hervorleuchtenden Morgenröthe:

Hätt' ich Flügel wie die Morgenröthe
Und ginge unter am Gestad' des Meeres.[3]
(Ps. CXXXIX, 9.)

Jahve „macht die Morgenröthe zur fliegenden" (eigentl. zum Fluge), wie der Prophet ʿÂmôs (IV, 13) sich ausdrückt. Der Prophet spricht in diesem Verse von den regelmässigen Naturerscheinungen, die Jahve geschaffen, nicht von wunderbaren Naturveränderungen, sodass man ʿêfâ als „Verfinsterung" fassen könnte, wie Hiob X, 22; darum halten wir uns hier am besten an die Bedeutung fliegen.

[1] Schwarz, Sonne, Mond und Sterne, S 106—109.

[2] Nach Rawlinson ist sie von den Assyrern zu den Persern gelangt. Der gelehrte Kenner des assyrischen Alterthums scheint aber die solarische Bedeutung der geflügelten Scheibe zu verkennen, wenn er sagt: „the conjecture is probable, that .... the wings signify omnipresence and the circle eternity" (History of Herodotus, note zu I, c. 131, I, 215 der Ausgabe von 1862).

[3] Kenner der hebr. Sprache bemerken, dass ich hier die herkömmliche Auslegung verlassen und das âbhô im zweiten Versgliede vom Untergange der Sonne verstehe (bâ has-shemesh). Dadurch ist im ersten Gliede vom Sonnenaufgang, im zweiten vom Untergang der Sonne, welche am Rande des Meeres (achrîth jâm) ins Wasser taucht, die Rede.

„Wie die Morgenröthe, welche die Flügel ausbreitet über die Berge", sagt Jô'êl (II, 2).[e] Die Morgenröthe, die Sonne ist demnach ein Vogel, und man versteht leicht den persischen Ausdruck murġ-i-saḥar, „Vogel der Morgenröthe". Wenn die Sonne untergeht, so ist der laufende Held gestrauchelt und zur Erde gefallen, oder auch der in der Luft schwebende Vogel hat seine Schwungkraft verloren und ist ins Meer gefallen. Daher kommt es, dass vom Untergang der Sonne der Ausdruck fallen gebraucht wird: cadit sol; daher bei Homer[1]:

Ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος Ἠελίοιο
ἕλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.

Und im Arabischen sagt man vom Untergang der Sonne wagabat al-shams oder habaṭat[2], Verba, die mit waḳa'a, fallen, synonym sind. Wir verstehen dann auch, um aufs Hebräische überzugehen, den Ausruf des Jesaja (XIV, 12): „Wie bist du doch vom Himmel gefallen, Glänzender, Sohn der Morgenröthe."

So wie man von der aufgehenden Morgenröthe sagt: sie breitet ihre Flügel aus, so sagt man von der untergehenden Abendsonne: sie lässt ihre Fittige sinken, sie neigt die Flügel. Diese Redensart hat sich als Residuum der mythischen Anschauungsart in der arabischen Sprache erhalten. Der Araber sagt von der untergehenden Sonne ganaḥat; dieses Verbum bedeutet zwar nach Angabe der Lexika im allgemeinen *inclinavit;* es erleidet jedoch keinen Zweifel, dass diese inclinatio ursprünglich etwas Specielles bedeutet, das Neigen nämlich der Flügel, von deren Namen ganâḥ eben jenes Verbum denominativum gebildet ist. „Die Sonne des Tages neigte sich (d. h. neigte ihre Flügel), damit sie untergehe (wa-ḳad ganaḥat shams-un-nahâri litaġ-

[1] Iliad. VIII, v. 485. S. Plutarch, De vita et poes. Hom., c. CIII.

[2] Z. B. al-Sujûṭî im Ḥusn al-muḥâḍarà etc. fa idà achaḍat fi-l-hubûṭ (ap. Weyer's Diss. de loc. Ibn Khacanis de Ibn Zeidun, p. 87, n. 82).

riba), sagt Mohammed's zeitgenössischer Dichter Ḥassân b. Ṯâbit.[1] Wenn daher der Nacht Flügel zugeschrieben werden, so ist dabei der Ausgangspunkt ein ganz anderer, als wenn man von Flügeln der Sonne oder der Morgenröthe spricht. Man denkt in diesem Falle an das Decken und Verhüllen (vgl. Ps. XVII, 8; LXI, 5)[2], und in diesem Sinne sind Phrasen zu verstehen, wie kâna-l-lejl nâshiran agniḥat al-ẓalâm oder kâna-l-lejl ḳad asbala ʿala-l-châfiḳejni agniḥat al-ẓalâm, „die Nacht entfaltete die Flügel der Finsterniss" (ʿAntarroman, V, 136 ult. 236 penult.).[3] Auch die so häufig vorkommende Redensart fî gunḥ oder ginḥ al-lejl gehört sicherlich in diese Rubrik, und die Lexikographen gehen irre, wenn sie (allerdings auf die Autorität von Originallexicis, z. B. al-Gauharî, welcher das gunḥ erklärt: ṭâ'ifâ minhu, ein Theil davon)[4] diese Phrase übersetzen: *pars noctis*. Sie soll vielmehr bedeuten: unter den Flügeln der Nacht, wofür auch der Umstand spricht, dass man nicht nur gunḥ al-lejl sagt, sondern auch fî gunḥ al-

---

[1] Bei Ahlwardt, Chalaf al-aḥmar, S. 49, 1; vgl. Vita Timuri II, 48, ḳad ganaḥat al-shams lil-ġurûb.

[2] Tastîrêm besêther pânêkhâ (Ps. XXI, 21) ist demnach in t. b. kenâfekhâ zu emendiren.

[3] In dem babylon. Epos von der Höllenfahrt der Istar, v. 10 (Lenormant, Premières civilisat., II, 85), ist die Nacht mit einem Vogel verglichen.

[4] Diese in diesem Falle irrig angewendete Erklärung hat ihren Grund darin, dass in den semitischen Sprachen zur Bezeichnung des Begriffs „Theil" Wörter verwendet werden, welche „Seite" bedeuten; die beiden Seiten einer Sache sind eben zwei Theile derselben. So wird bereits im Schriftarabischen das Wort ṭaraf und im Vulgärarabischen das Wort gânib (welches auch etymologisch mit dem hebr. kânâf, Flügel, zusammenhängt) ganz in der Bedeutung des baʿḍ benützt. Ein interessantes modernes Beispiel dafür liegt mir in dem arab. Texte des neuesten Fünf-Millionen-Anlehengesetzes des ägypt. Finanzministers vor; da heisst es im dritten Punkt: Die Actien fallen unter die gewöhnlichen Gesetze von Kauf- und Verkauf und Erbschaft, sawâ'an kâna fî gânib minhu au fihi bil-kâmil, „gleichviel, ob es einen Theil davon oder das Ganze betrifft" (Wochenblatt al-Gawâ'ib XIV, nr. 695, S. 2, c. 2 vom Jahre 1291).

ẓalâm (z. B. ʿAntarr. V, 80 ult. 168, v. 6) [1], wo nur Flügel verstanden werden können.

Es ist nach all diesem leicht zu begreifen, dass die solarischen Gestalten des Mythos mit der Schnelligkeit, Flüchtigkeit, mit dem immerwährenden Vorwärtsschreiten in Verbindung gebracht werden, denn der eilende Lauf ist eben eines der Hauptattribute, welche von der Sonne vor Auge und Geist treten. Aus dieser mythischen Anschauung von dem eilenden Lauf der Sonne erklärt sich auch ein Moment der germanischen Mythologie, welches Holtzmann [2] unerklärt lässt. „Der Osterhase", sagt er, „ist mir unerklärlich, wahrscheinlich ist der Hase das Thier der Ostara; auf dem Bilde der Abnoba ist ein Hase dabei." Wenn Ostara, wie Holtzmann nachweist, die Sonne, der Sonnenaufgang ist, so erklärt sich der Hase leicht als Bezeichnung der schnellfüssigen Sonne. Den Hasen mit dieser Vorstellung in Verbindung zu bringen, ist eine selbstverständliche Ideenverbindung; wird doch auch im Hieroglyphischen, wenn zwischen verschiedenen phonetischen Zeichen die Auswahl frei ist (z. B. beim u-Vocal), gern das Bild des Hasen gewählt, wenn das Wort den schnellen Lauf ausdrückt [3], und wenn die indianischen Rothhäuter ihren Kadmus einen grossen, weissen Hasen nennen, so mag ausser der falschen Volksetymologie des Wortes michabo [4] eben die Vorstellung von der Sonne als schnellfüssigem Hasen mit eingeflossen sein.

Abhrâm und seine Frau Sârâ (die Himmelsfürstin, Himmelskönigin, wie wir sehen werden der Mond) vertreiben die Hâgâr (Genesis XVI, 6). Der Mond ist eifersüchtig gegen die Hâgâr. Was bedeutet Hâgâr in

---

[1] Saarḥalu ʿankum lâ urîdu sawâ'akum ✻wa'aḳṣidukum fî gunḥi kulli ẓalâmin (Ich ziehe fort von euch, ich will euresgleichen nicht, doch such' ich euch auf unter den Flügeln jeder Finsterniss).

[2] Deutsche Mythologie, S. 141.

[3] Ebers, Aegypten u. d. Bücher Mosis, S. 70.

[4] Fiske, Mythe and Mythemakers, p. 71. 154.

diesem Mythos der Hebräer? Die verwandte arabische Sprache liefert uns den alleransprechendsten Erklärungsgrund dieser Benennung. Hagara, das Wurzelwort unsers Namens Hâgâr, bedeutet im Arabischen sich flüchten, woher auch das bekannte Wort higrâ (Hidschra), die Flucht, besonders die Mohammed's von Mekka nach Medina. Die mythische Benennung Hâgâr ist demnach nichts anderes als einer der Namen der Sonne in diesem Falle weiblich vorgestellt; und der Kampf der beiden Gestalten des nächtlichen Himmels gegen Hâgâr ist wieder das unerschöpfliche Thema alles Mythos, der Kampf des Tages gegen die Nacht. Gerade in Betreff dieses Namens gibt uns die arabische Sprache noch weitern Aufschluss. Während ġaṭasha sowol die Finsterniss als auch die langsame Bewegung bezeichnet, ist es eben das Participium des Verbums, aus welchem wir den hebräischen Namen Hâgâr erklärten: al-hâgirâ, die Flüchtige, oder al-higîrâ, womit der Araber die glühende Mittagssonne bezeichnet, und dass dies nicht blosser Zufall ist, sondern im Zusammenhange steht mit jenem mythischen Ideengange, aus welchem wir die Benennung Hâgâr für Sonne motivirten, das bekräftigt noch das Wort barâḥi oder birâḥ, das ebenfalls Flucht bezeichnet (hebräisch und arabisch bâraḥ, entfliehen) und welches zugleich der Sonnennomenclatur angehört.

Dasselbe ist auch mit dem „unsteten und flüchtigen" Leben Ḳajin's der Fall; die Sonne wandert nach Besiegung des Abel von Ort zu Ort und führt ein unruhiges Wanderleben, bis dass die Nacht eintritt. Eine Reminiscenz an die solarische Bedeutung des Ḳajin finden wir noch in der Agâdâ, nach welcher das dem Ḳajin verliehene Rettungszeichen in dem Aufleuchten der Sonne bestanden hätte; nach einer andern Auffassung: in einem Horn, das ihm von Stund an wuchs.[1] Es ist bekannt dass die Sonnenstrahlen mythologisch Hörner genannt werden, was auch die Sprache bewahrte.

[1] Berèshîth rabbâ, sect. 22.

6.

In diese Gruppe der Solargestalten des hebräischen Mythos, welche sich als wandernde, eilend fortschreitende darbieten [1], zähle ich noch einige andere, deren Namen uns allein auf die Erkentniss dieses mythologischen Charakters hinweist. Vor allen Dingen müssen wir auf ein Wort hinweisen, dass sich über die Stufe des Mythos hinaus in der Sprache aufrecht erhalten hat: das Wort shachar, Morgen, Morgenröthe, arabisch saḥar. Dieses Wort hängt ohne Zweifel mit dem Verbum sâchar zusammen, welches die fortwährende Bewegung, das Umherwandern bedeutet. [2] Das arabische sâḥir, der Zauberer, ist dasselbe Wort wie das hebräische sôchêr, Kaufmann, beide ursprünglich: die fortwährend Herumreisenden, von Ort zu Ort Wandernden; auch das hebräische Verbum shachêr, suchen, ist ursprünglich Bezeichnung der Bewegung desjenigen, der etwas verloren und es allerwärts herum sucht. Obwol ich im Laufe dieses Kapitels den Söhnen des Jakob eine besondere Auseinandersetzung im Zusammenhange widmen werde, so muss ich dennoch schon an dieser Stelle einige herausgreifen, um sie in jene Klasse solarischer Gestalten einzuordnen, bei denen das hier besprochene Moment als das charakteristische gilt. Hierher gehört z. B. Âshêr, Name eines Sohnes des Jaḳob von seiner Nebenfrau Zilpâ. Man kann den Namen Âshêr nicht nach Genes. XXX, 13 erklären: der Glückliche, Glücklichmachende, da diese Bedeutung des Stammwortes (glücklich sein) im Verhältniss zur Grundbedeutung nur eine secundäre, durch Uebertragung entstandene ist. Die Sprache bildet nicht in unmittelbarer

[1] Noch Philo legt in der Hagar-Sage das Hauptgewicht auf ihr Entfliehen: μέμνηται γὰρ (scil. ὁ ἱερὸς λόγος) πολλαχοῦ τῶν ἀποδιδρασκόντων καθάπερ καὶ νῦν φάσκων ἐπὶ τῆς Ἄγαρ ὅτι κακωθεῖσα ἀπέδρα ἀπὸ προσώπου τῆς κυρίας (De profugis p. 546 ed. Mangey).

[2] Ob auch der Name Terach, der als Vater des Âbhrâm genannt wird, in diese Reihe gehört, lasse ich vorläufig dahingestellt sein. Ewald (Gesch. des Volks Isr., I, 392) bringt diesen Namen etymologisch mit „ârach", wandern, in Verbindung, freilich in ethnologischem Sinne.

Weise Ausdrücke für solche ethische Begriffe, ebenso wie der Begriff selbst nothwendig an etwas Sinnliches anknüpft, welches dann auf Geistiges übertragen wird. Die arabischen Wörter für ähnliche Begriffe entstehen auf dieselbe Weise; z. B. muṣliḥ (Gelingen Habender) bedeutet eigentlich: derjenige, der durch etwas durchdringt u. s. w. Das Stammwort von Âshêr (âshar), im Arabischen aṯara (woher auch aṯar, die Spur), bedeutet ursprünglich schreiten, vorwärtsgehen (Proverb. IX, 6), intensiv asshêr, vorwärtsschreiten lassen, zum Gehen veranlassen, führen, als Nomen: ashûr, der Weg, Pfad. Daher kommt auch das Beziehungswort asher, welches ursprünglich bedeutet: Platz (vgl. aramäisch athrâ, Platz, Stelle); aber wir wissen, dass diejenigen Sprachausdrücke, welche als Exponenten der Kategorie der Beziehung, sowol der zeitlichen als der begrifflichen, dienen, von der Anschauung des Raumes auszugehen pflegen, wie dies z. B. bei dem hebräischen shâm besonders hervorleuchtet, welches ursprünglich einen Ortsbegriff andeutet: dort, aber auch als Ausdruck für einen Zeitbegriff: damals, übertragen wird[1]; ebenso deutlich sehen wir dies — um bei unserm Problem zu bleiben — aus der Anwendung des aramäischen athrâ, Ort; bâthar (aus ba-athar, an dem Orte) bedeutet hernach, etwa auf der Stelle.[2]

An diese Grundbedeutung des Stammwortes âshar, nämlich: schreiten, vorwärtsgehen, schliesst sich dann secundär die Bedeutung glücklich sein, etwa guten Fortgang haben, an. Aber die alte mythische Benennung Âshêr steht mit jener Grundbedeutung im Zusammenhang;

---

[1] Vgl. oben S. 52.

[2] Zuerst erkannte diesen Ursprung des Beziehungswortes asher, ohne ihn jedoch noch ganz klar ausgeführt zu haben, der Ungar Csepregi, Schüler des grossen Schultens, Dissert. Lugd., S. 171 (bei Gesenius Thesaurus, S. 165). Vgl. jetzt auch Stade's im wesentlichen übereinstimmende Ansicht in den Morgenländischen Forschungen (Leipzig 1875), S. 188 (konnte mir erst zu Gesicht kommen, nachdem Obiges druckfertig redigirt war); dagegen Schrader, Jen. Literaturzeit., S. 299.

denn damals, als jenes mythische Wort zuerst gesprochen wurde, hatte das Verbum noch nicht die Uebertragung aufs ethische Gebiet erfahren, konnte es auch nicht, da der Begriffskreis des Ethischen noch nicht vorhanden war. Âshêr bedeutet demnach: der Vorwärtsschreitende, Gehende und ist ein solarischer Name, nichts anderes. So nannte der alte Hebräer die Sonne, wenn er sie am Horizonte immer an anderer Stelle gewahrte und ihr fortwährendes Vorwärtsschreiten beobachtete. „Durch Âschêr", heisst es in einem Hymnosfragmente von Âshêr, „ist fett sein Brot, er gibt königliche Leckerbissen" (Genes. XLIX, 20), denn die Sonne ist dem ackerbauenden Menschen das wohlthätige Element, das die Reife seiner Feldfrüchte beschleunigt.

Diese einfache und, ich hoffe, einleuchtende Erklärung verbreitet Licht auf einen andern Ausdruck in der hebräischen Mythologie, welcher mit Âshêr in engster Verbindung steht und nichts anderes ist als die feminine Form der männlich vorgestellten Sonne, auf die Benennung Ashêrâ nämlich, über welchen Namen die biblischen Exegeten und Archäologen so Mannichfaltiges zu sagen versuchten. Ashêrâ ist die Femininform von Âshêr und bezeichnet demnach nur das, was die Hebräer als die Ehehälfte der Sonne zu betrachten pflegten. Wir wissen dies vom Monde, wie ich bei Gelegenheit der Besprechung Sara's weitläufiger darzulegen hoffe. Ashêrâ ist daher ein althebräischer Name des Mondes. An jenen Stellen des Alten Testaments, wo von dem Götzendienst der Hebräer in Kanaan die Rede ist, wird Ashêrâ neben dem Ba'al (Sonnengott) genannt. „Die Geräthe, welche sie verfertigt haben für Ba'al, für Ashêrâ und für das ganze Heer des Himmels" (II. Kön. XXIII, 4), etwa „Sonne Mond und Sterne". „Die Kinder Israels thaten was böse war in den Augen Jahve's und vergassen Jahve's, ihres Gottes, und verehrten dén Ba'al und die Ashêrâ" (Richter III, 7). Sie dienten wol auch der Ashêrâ am Altare des Ba'al selbst (vgl. Richter VI, 25); doch ist dies ganz im Sinne der kena'anitisch-mesopotamischen Gottesverehrung. Man pflegte dem höchsten Gott auch so seine Huldigung darzubringen,

wenn man dem untergeordneten Gott Opfer schlachtete und Tempel baute, ebenso wie es nur zur grössern Ehre des „Königs der Könige" diente, wenn man seinen Satrapen Ehre erwies. Diese Anschauung ist auf den Votivtafeln der Keilinschriften sehr allgemein; so z. B. auf einer Inschrift des Tempels von Mugheir: „*In honore Sin domini deorum coeli et terrae, regis deorum . . . . . templum Iz deae magnae condidi et feci.*"

Ashêrâ ist demnach die Wandernde, und der Mond ist hier femininisch gefasst. Ein Masculinwort für den Mond, welches, da es — nicht so wie das spätere lebhânâ — allen semitischen Dialekten gemeinsam, einer der ältesten semitischen Ausdrücke für Mond ist: jârê'ach, drückt dieselbe Anschauung aus. Dieses Wort bedeutet nämlich: der Wandernde und ist von dem Nomen ôrach, der Pfad, Weg, abgeleitet, eine mit verhärtetem Anlauf versehene Form von ôrê'ach [1], ebenso wie jâchîd, einzig, mit anlautendem j neben echad, eins, oder jâshâr, gerade, eben, im Verhältniss zu dem eben behandelten âshar, vorwärtsgehen. Man vgl. Hiob XXXI, 26, wo vom Monde, jârê'ach, das Prädicat hôlêkh, „der Wandernde", gebraucht ist. Wenn wir also die beiden Pluralformen ashêrîm und ashêrôth finden, so sind diese nicht miteinander identisch, sodass die erstere „Gegenstände der Anbetung" bedeutet, die letztere aber als femininum vilitatis dem Gedanken Ausdruck gibt, dass diese Gegenstände im Sinne des Erzählers oder Schriftstellers Gegenstände des Abscheues sind [2]; sondern die masculine Pluralform ist von dem Singular Âshêr, die feminine Pluralform hingegen von dem Singular Ashêrâ gebildet.

---

[1] Im Assyrischen heisst der Mond arḫu, mit blossem Hamzâ (Schrader, Assyr.-babyl. Keilinschr., S. 282). Im Arabischen hat sich das Umgekehrte vollzogen. Aus Warch (jârê'ach) ist das Verbum arracha, die Zeit festsetzen (nach Mondesrechnung), gebildet, mit Schwächung des w (hebr. j) zu hamzâ (alef). Ob das kopt. Ioh und arab. jûḫ mit jârê'ach (das Abschleifen der Liquida r ist nicht ungewöhnlich) zusammenhängt, ist eine andere Frage.

[2] So Böttcher, Ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache, I, 516—17.

7.

In eben dieselbe Reihe gehören auch die beiden Namen Dân und Dînâ, welche letztere Form wieder nur eine Femininform der erstern ist und als Eigenname ebenso auch im Arabischen vorkommt.[1] Es wäre irrig, als Etymon das Verbum dîn, „richten", zu betrachten, denn dies gäbe uns gar keinen Aufschluss über Natur und Bedeutung der problematischen Benennungen. Wir können uns daher, da uns die hebräische Sprache selbst nicht genügende Anhaltspunkte bietet, mit Fug und Recht zu den verwandten Idiomen um Aufschluss wenden. Wir glauben, der Grundbegriff, den die Consonantengruppe Dn in sich schliesst, hat sich im Assyrischen erhalten, wo diese Lautgruppe den Begriff des Gehens ausdrückt[2]; daher scheint dann das arabische dâna, sich nähern, abzustammen und das secundäre dana und das Adjectiv dunja, welches die naheliegende, sichtbare Welt ausdrückt, im Gegensatze gegen al-âchirâ, das Jenseits.[3] Dân sowol als Dînâ bedeuten demnach: der oder die Vorwärtsgehende, oder Näherkommende, oder im allgemeinen die Gehende, synonym also mit Âshêr, d. h. die Sonne. Auch im Arabischen ist al-gârijâ, die Gehende, einer der vielen Namen der Sonne, welche von Ibn al-Sikkît in seinem synonymischen Wörterbuche der arabischen Sprache aufgeführt werden.[4] Während uns von Dân kein positiver Mythos überliefert ist, und uns bei der Aufdeckung seines mythischen Charakters nur die Etymologie des Namens einen Anhaltspunkt bietet, hat uns die Hauptquelle der Kenntniss des hebräischen Alterthums betreffs Dînâ etwas Materielleres aufbewahrt: die Liebe des

---

[1] Der Dichter Dîk al Ginn hatte eine Geliebte Namens Dînâ (Ibn Challikân [ed. Wüstenfeld], IV, 96, 7).

[2] Edwin Norris, Assyrian Dictionary I, 248.

[3] Wir finden dem dunja auch al-ʿulja entgegengesetzt bei Ibn Châkân ḳalâ'id al-ʿikjân (ed. Bûlâḳ 1284), p. 60 ult.:

wa-dâmat laka-d-dunja ∗wa-dâmat laka-l-ʿulja.

[4] Cod. Leiden, Warner'scher Fonds, nr. 597, p. 325.

Shekhem zur Dînâ und ihre endliche Vereinigung und die darauf erfolgte Ermordung des Shekhem durch die Söhne Jakob's. Dies sind nämlich die Züge, welche in Betracht kommen, wenn wir aus der epischen Darstellung der Begebenheit (Genes. XXXIV) den mythischen Kern herausschälen. Wir glauben nach dem im zweiten Kapitel Ausgeführten wird man den Zusammenhang des Hauptwortes Shekhem mit der Verbalform hishkîm nicht in Zweifel ziehen können, ferner ebenso wenig, dass dieses Wort eine Benennung der Morgenröthe ist. An diesem Orte will ich nur zur Ergänzung des oben S. 30 Auseinandergesetzten noch hinzufügen, dass das hebräische Wort Shekhem in etymologischer Beziehung mit dem arabischen takam verwandt zu sein scheint, welches Wort Weg bedeutet. Ebenso wie die meisten hebräischen Wörter für den Begriff Weg, wird daher auch dieses Shekhem mit dem Verbalbegriff Vorwärtsschreiten im Zusammenhange stehen, entweder so, dass das Verbum ein Denominativum ist (wie selbst das deutsche bewegen) oder umgekehrt das Nomen ein Deverbale. Das Lautverschiebungsverhältniss, das uns hier vor Augen liegt, ist das auf semitischem Gebiete gewöhnliche, nämlich:

arabisch: *t*,	hebräisch *sh*,	aramäisch *t* (th)
talâtâ	shelôshâ	telâthâ
taur	shôr	tôrâ (taurâ)

also auch:

takam	shekhem	—

Die sehnsuchtsvolle Liebe der Morgenröthe zur Sonne und ihre Vereinigung mit ihr, dasselbe Thema, welches Max Müller in seinem Essay über „vergleichende Mythologie“ in so geistvoller Weise in hellenischen und indischen Mythen nachgewiesen, ist auch von den Hebräern erzählt worden; nur hat der Hebräer das Verhältniss umgekehrt aufgefasst. Wenn die Morgenröthe verschwand und die Sonne am Himmel hell aufleuchtete, hat der Hebräer von der Vereinigung der Morgenröthe mit der Sonne gesagt, dass die Morgenröthe die Sonne an sich reisst und mit ihr eins wird. Nicht

lange nachher erfolgt die Rache der Söhne Jakob's (des nächtlichen Himmels), die, erbost über die Entführung ihrer Schwester, den Entführer ermorden und ihm ihre Schwester entreissen. Es ist dies nichts anderes als das Verschwinden der Sonne, während die Abendröthe wieder selbstständig hervortritt, um die Herrschaft der Nacht einzuleiten. Der Mythos unterscheidet nicht zwischen Morgen- und Abendröthe; beide sind für ihn identische Erscheinungen. Darum nennt er auch Shekhem einen Sohn des Esels (chamôr), und es ist nicht zu bezweifeln, dass Chamôr (Esel) hier eben jene mythische Bedeutung hat, welche dieses Thier, so oft es in der indo-germanischen Mythologie vorkommt, begleitet. [1]

Auch Zilpâ, die Mutter Âshêr's, rechnen wir in dieselbe Gruppe. Wer in die Mythen der arischen Völker, wie sie nun ihrer wahren Bedeutung nach gewürdigt und erkannt sind, auch nur einen oberflächlichen Einblick gethan, dem ist die Erscheinung nicht entgangen, dass das mythische Kindschaftsverhältniss nicht immer die Bezeichnung des Aufeinanders und Nacheinanders ist, sondern dass das Kind nicht selten nur eine Wiederholung des Vaters oder der Mutter darstellt, mit diesen also ganz identisch ist. Dasselbe haben wir auch hier. Âshêr ist nur eine Wiederholung seiner Mutter. Die Benennung Zilpâ, die man vergeblich aus dem Hebräischen zu deuten versucht hat — denn die Bedeutung Tropfen wird man wol kaum festhalten können — erklärt sich ganz glatt weg aus dem Arabischen; das Stammwort dieses Namens zalafa bedeutet nämlich da, ebenso wie auch im Assyrischen die Wurzel zlp, zlb [2]: vorwärts-

[1] Angelo de Gubernatis a. a. O., p. 278 fg.

[2] Edw. Norris, Assyrian Dictionary, I, 347. Als Möglichkeit könnte auch die Bedeutung „Gelockte" für Zalîcha erwähnt werden; es wäre dann das syrische zelîchê der Peshiṭṭhâ zu Hohelied I, 11 in Betracht zu ziehen, wo der Parallelismus mit gedûlê etwas wie Haarlocken erfordert. Diese Bedeutung passt auch zu der Namenbedeutung von zelach im Syrischen: fudit.

gehen. Auch Zilpâ ist demnach die Vorwärtsschreitende. Noch eine Vorwärtsschreitende hat uns die arabische Tradition aufbewahrt: Zalîchâ. Sie ist eine unverkennbar solarische Gestalt, und ihr Name (zalacha bedeutet ebenfalls vorwärtsschreiten) ist vielleicht auch lautlich verwandt [1] mit dem der Zilpâ, mit welcher sie identisch ist. Der Kampf des Sonnenscheins gegen den Regenhimmel ist der Liebeskampf der schönen Zalîchâ, oder wie man diesen Namen unrichtig auszusprechen pflegt: Zuleichâ, gegen den Vermehrer (Jôsêf). Wir wenden uns jedoch, nachdem uns die Erklärung der Flucht Ḳajin's zu obigen Digressionen veranlasste, wieder dem Ḳajin zu.

8.

Wir haben eben darauf hingedeutet, dass auch in der hebräischen Mythologie die als Kinder vorgeführten Gestalten häufig nichts anderes sind als Wiederholungen ihres Vaters oder ihrer Muter. Diese Beobachtung finden wir bei der Nachkommenschaft bestätigt, die in der biblischen Genealogie (Genes. IV) von Ḳajin hergeleitet wird. Einige der Nachkommen Ḳajin's sind ebenso solarische Gestalten wie der Urvater selbst, und diese Identität veranlasste in einer Zeit, die über die Stufe der Mythenbildung, ja auch über die der Nachfühlung des Mythos hinaus war, die Vorstellung, dass diese Gestalten in genealogischem Verhältniss zu jenem Urahn stehen. Derselbe psychologische Process, welcher im Sprachgebrauche die begriffliche Specialisirung und Begrenzung der synonymen Wörter hervorruft, bewirkt auch, dass aus der reichen Synonymik des Mythos Genealogien abgeleitet werden, indem identische Benennungen, nachdem ihr Substrat personificirt ward, zu Söhnen, Enkeln und Urenkeln werden. So sind auch unter den Nach-

[1] Die Hauchlaute ḥ und ch wechseln bekanntlich häufig mit f. Das arab. ḳadaḥ, Becher, wird im Türkischen zu ḳadef, der Name Jehud wird spottweisse zu Gufut. Vgl. arab. naḳacha mit naḳafa und das mehrische ehû was Mund bedeutet, mit arab. fû, hebr. peh u. a. m.

kommen Kajin's lauter solarische Gestalten anzutreffen. Ich beschränke mich in dem Nachweise dieser Thatsache auf diejenigen Namen, die sich auf ungezwungene Weise deuten lassen. So ist gleich der Sohn Kajin's, nach welchem er die durch ihn erbaute erste Stadt benannte, Chanôkh, von rein solarischer Bedeutung. Den Namen haben wir schon oben nach Ewald in jene Ordnung eingereiht, in welcher die Sonne als Eröffner vorgeführt wird. Der solarische Charakter des Chanôkh ist unzweifelhaft. Er wird mit der Städteerbauung in Verbindung gebracht: ein solarischer Zug. Er lebt gerade dreihundertfünfundsechzig Jahre; wol nicht nur zufällig die Zahl der Tage des Sonnenjahres.[1] Und auch dann stirbt er nicht, sondern „Chanôkh wandelte mit Elôhîm und er ist nicht mehr, denn fort nahm ihn Elôhîm", was man gewiss in jener alten Zeit, da man die Gestalt Chanôkh concipirte, die Himmelfahrt Chanôkh's nannte, wie sie die späte Legende der Tradition aufbewahrt hat. Die Himmelfahrten sind, wie allgemein bekannt, solarische Züge. Herakles bei den Griechen, der Städtebegründer Romulus bei den Latinern, und mehrere Helden des amerikanischen Mythos[2] theilen diesen Zug, der sich auch an historische Personen anzusetzen pflegt. So hat er sich auch an die Sage vom Propheten Elias angesetzt, den „behaarten Mann" (II. Kön. I, 8), der auf „feurigem Wagen mit feurigen Rossen" (II. Kön. II, 12)[3] gen Himmel fährt, und hat sich mit andern mythischen Zügen von dieser Lieblingsgestalt der israelitischen Prophetengeschichte besser erhalten, als von jener rein mythischen.

Wachsmuth[4] hat die Vermuthung ausgesprochen, dass an der im modernen Griechenland so häufigen Erscheinung, dass der Prophet Ilias (Elias) vorzugsweise auf Berg-

---

[1] S. Pfleiderer, Religion und ihre Geschichte, II, 271.

[2] Brinton, Myths of the new world, p. 159 fg.

[3] Vgl. den feurigen, glutrothen Wagen des Ushas (Rigveda, VI, 64, 7).

[4] Das alte Griechenland im neuen, S. 23.

kuppen verehrt wird, auch der alte griechische Gott Helios Theil hat, der auf feurigem Wagen am Himmelsgewölbe einherfährt; seine Tempel und Opferstätten waren in alter Zeit ebenfalls auf hohen Bergen gelegen, und die zufällige Lautähnlichkeit zwischen Ilios und Ilias, verbunden mit dem identischen Mythos, veranlasste in diesem Falle die Conservirung der altheidnischen Cultussitte und ihre Uebertragung auf den Namen des biblischen Propheten; aber keinesfalls geschah dies, wie neuerdings Otto Keller in einem Vortrage über die „Entdeckung Trojas durch Heinrich Schliemann" leichthin aussprach, „aus einer gewissen kindlichen Rücksicht für den grossen Propheten, dem das Volk seine Feuerfahrt etwas erleichtern wollte, indem es ihn in möglichst grosser Nähe vom Himmel den Wagen schon besteigen liess."[1]

Chanôkh wird in einer andern genealogischen Version Gen. V, 18 nicht als Sohn Kajin's, sondern als der Jered's vorgeführt, den fünf Generationen von Shêth, dem dritten Sohne Adam's, trennen. Doch hat diese genealogische Version wenig Bedeutung für die Mythosforschung, sowie auch die beiden Hauptschöpfungen dieser genealogischen Reihe (Shêth und Enôsh) nicht mehr in den Bereich des Mythos gehören. Das Gefühl einer spätern Zeit sträubte sich dagegen, die ganze Menschheit von dem verhassten, mit Gottes Fluche beladenen Brudermörder abzuleiten, und diesem Gefühle verdanken die beiden eingeschobenen Nebenpatriarchen, sowie die Shêth-Genealogie, welche mit der Kajin-Genealogie parallel läuft, ihren Ursprung, und der Sohn des Shêth musste zum Beweise der würdevollen Abstammung der Menschen zum Urheber des Jahve-Dienstes werden, der in seiner Zeit den Anfang nahm. Die Shêth-Genealogie, welche dem Gefühle und dem ethischen Bedürfniss der Menschen besser entsprach, verdrängte dann auch die Kajin-Genealogie gänzlich. Der Verfasser des Chronikbuchs, welcher als erste Urväter blos Âdâm, Shêth, Enôsh u. s. w. kennt,

[1] Beil. zur Augsb. Allgem. Zeit. 1874, Nr. 344, S. 5377.

scheint die andere entweder nicht gekannt oder absichtlich ignorirt zu haben und schliesst sich der genealogischen Version Genes. V an. Es ist nicht zu übersehen, dass selbst die Shêth-Genealogie unter den Ahnen Chanôkh's einen Kênân nennt, ein Wort, dass jeder, dem die Gesetze der semitischen Wortbildung nicht unbekannt sind, als sogenannte nunnirte Form des Wortes Kajin erkennen muss, welches demnach mit diesem vollends identisch ist.[1]

Fahren wir in der Betrachtung der Nachkommen Kajin's fort. Eine hervorragende Gestalt ist Lemekh. Ein dunkles Gedicht, welches er vor seinen beiden Weibern vorträgt, hat in sprachlicher und sachlicher Beziehung die Exegeten viel beschäftigt, und auch die Legende hat sich dieses Materials, wie alles Problematischen, bemächtigt. Für uns ist hier nur soviel wichtig, dass Lemekh in dem vielerklärten Gedicht vor seinen Weibern darüber die Selbstanklage führt, dass er sein eigenes Kind erschlagen. Wie von Jiftâch, der seine Tochter tödtet, so hat der Mythos auch von Lemekh als einem solarischen Kindesmörder gesprochen. Die Sonne tödtet heute ihr Kind, das sie gestern Abend geboren, die Nacht. Und unter den Kindern des Lemekh befindet sich in der That Jâbhâl, derselbe, der uns als Regenhimmel oben weitläufiger beschäftigte. Ohne Zweifel war es Jâbhâl, von dem der alte Mythos als dem Sohne sprach, den der Sonnenvater Lemekh mordete. Die Genealogie knüpft auch demzufolge nicht an Jâbhâl an. Neben ihm wird Jûbhâl, sein Bruder, erwähnt, der Erfinder der Musikinstrumente, der hebräische Apollon; es sind überall solarische Götter, wie Apollon selbst, und Heroen, denen die Begründung der Musik, dieses Erzeugnisses des sesshaften Culturlebens, zugeeignet wird. Der Name jedoch scheint nur als Assonanz zu Jâbhâl gewählt worden zu sein, was die Semiten besonders lieben, und er wird auch nicht dem alten Mythos angehören, sondern erst der Cultursage seinen Ursprung verdanken.

---

[1] Vgl. Renan, Hist. génér. des langues sémitiques, p. 28.

Dass das Bruderpaar Tûbhâl Ḳajin und Jâbhâl kein anderes ist als Ḳajin und Abel, dass glauben wir oben einleuchtend gemacht zu haben. Es muss hier hinzugefügt werden, dass die Mutter des Sonnenmannes Tûbhâl Ḳajin Ṣillâ heisst, die Verdeckende, Beschattende, die Nacht, die Mutter der Sonne, des Tags. Die Shêth-Genealogie schliesst mit demjenigen, den sie den Sohn Lemekh's nennt, mit Nô'ach, dem Begründer des feinern Ackerbaues, der den Menschen „Ruhe verschaffte von ihrer Arbeit und der Plage ihrer Hände durch die Erde, welche Jahve verfluchte" (V, 29). Was sagt dies anderes, als dass Nô'ach die Ackerbaugeräthe erfand? Auch diese Erfindung macht demnach die Shêth-Genealogie dem Ḳajin, beziehungsweise Tûbhâl Ḳajin, streitig und gibt der Etymologie des Namens Nô'ach, der in der That Ruhe bedeutet, eine Wendung, wonach er ebenso wenig dem alten Mythos angehören könnte, wie der des Shêth und Enôsh. Nô'ach ist ein echter Held der Cultursage, und der grösste Theil dessen, was der Mythos von ihm erzählt, ist ein Product des siegenden Solarismus, des ackerbauenden Lebens. Er ist der erste Weinpflanzer und ein neuer Ahn des menschlichen Geschlechts, denn von seinen drei Söhnen ging die ganze Menschheit aus. Mit ihm wird denn auch die Regelmässigkeit der Wirkung der Naturgesetze (Genes. VIII, 22) und die gesellschaftliche Ordnung und Gesetzlichkeit in Verbindung gebracht. Der Schutz und die Schonung, die der Nomade den Thieren bietet, hört auf; der Ackerbauer unterjocht das Thier, dafür aber beginnt mit ihm der Schutz und die Sicherheit des Menschenlebens (Genes. IX, 2—5). Neben dieser Cultursage haben wir jedoch in Verbindung mit Nô'ach einen echten alten solarischen Mythos, der alle Beachtung verdient. Nach Einführung des Weinpflanzens macht Nô'ach einmal von seiner Erfindung übermässigen Gebrauch und wird berauscht; im Rausche deckt er sich auf, entkleidet sich (Genes. IX, 21). Nur dieser letzte Zug hat mythologisches Interesse, denn das andere, was sich an diesen Kern angesetzt hat, gehört bereits in ein

anderes, weiteres Stadium der Sagenbildung, da vom Weinrausche natürlich erst dann gesprochen werden konnte, nachdem dieser Genuss überhaupt bekannt geworden. Das Wort Nô'ach bedeutet der Ruhende. Während die Tagessonne der Gehende, Laufende, Wandernde genannt wird, ist die Abendsonne, wie sie sich zum Untergange vorbereitet, die Ruhende. „Nô'ach deckt sich auf." Die untergegangene Sonne, die die Nacht über in ein verdeckendes Kleid gehüllt war, das ihren Glanz verfinsterte, wirft des Morgens die Kleidung ab und wird sichtbar, Licht und Glanz verbreitend. In einem Hymnus an Ushas, die Morgenröthe, sagt der alte indische Sänger von ihr, dass sie ihren Busen aufdeckt (Rigv. VI, 64, 2. 10). Ist auch das Berauschtsein in Betracht zu ziehen, so soll dieser hervorgehobene Umstand die taumelnde Bewegung bezeichnen, mit welcher die nach langem Lauf ermüdete Sonne erschöpft der Ruhe entgegenschwankt. Die agadische Tradition hat noch ein anderes Moment des Nô'ach-Mythos aufbewahrt. Der böse Sohn Châm, der Schwarze, entmannt seinen Vater (Sanhedrîn, 70 a). Die Entmannung der Sonne, wenn diese männlich gefasst wird, ist in der arischen Mythologie ein Ausdruck für die Schwächung der Sonnenstrahlen vor und bei ihrem Niedergange.[1] Der schwarze Sohn, die Nacht, bekämpft den Sonnenvater und entmannt ihn, nimmt seinen Strahlen alle Manneskraft und treibt ihn zur Niederlage.

9.

So sehen wir denn die Nachkommenschaft Kajin's als Wiederholungen ihres Ahnherrn, als lauter Sonnengestalten des alten Mythos, welche eine unmythologische Zeit in ein genealogisches Verhältniss zu dem wandernden, brudermörderischen Sonnenhelden brachte. Die Genealogie der Sonnengestalten ist es, an welche die Daten der Cultursage angeknüpft wurden, denn der ackerbauende Mensch bringt die Cultur stets mit der Sonne in Verbindung. Ausser

[1] Schwarz, Ursprung der Mythologie, 138—150.

dieser solarischen besitzen wir aber auch noch eine nomadische Stammtafel, welche vom Mythos des dunkeln Nachthimmels ausgeht, die Genealogie des Âbhrâm (Genes. XI, 10 fg.), welche mit seinem Urvater Shêm beginnt. Nun bedeutet aber Shêm nichts anderes als eben Abhrâm selbst. Darauf deutet der lexikalische Werth der beiden Benennungen. Ebenso wie Âbhrâm der hohe Vater ist, so ist auch der Name Shêm seiner Bedeutung nach: der Hohe, und dieser Name ist es, von welchem sich auch die semitische Benennung des Himmels (shâmajim, samâ) ableitet. Wie Âbhrâm, Hebhel, Jâbhâl, Ja'ḳôbh, Lôṭ u. s. w., so besitzt auch Shêm Zelte. „Elôhîm erweitert dem Jefeth, er (Jefeth) wohnt in den Zelten Shêm's" (Gen. IX, 27), heisst es in dem erhaltenen Bruchstücke eines alten Hymnus. Jefeth bedeutet der Schöne, Glanzvolle (wenn dieser Name mit jâfe zusammenhängt), oder der sich Ausbreitende (wenn man das Stammwort pâthâ festhält), oder auch der Eröffnende (wenn man mit Gesenius und einigen Spätern die Lautverwandtschaft dieses Verbums mit pâthach urgirt); in jedem Falle aber ist es ein Sonnenname. Da die Tagessonne am Himmel beobachtet wird, von Ort zu Ort wandernd, so liegt die Auffassung nahe, dass die Sonne in den Zelten des hohen Himmels ihre Wohnung aufschlägt. „Der Sonne machte er ein Zelt in ihnen (den Himmeln)" (Ps. XIX, 5).[1]

Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass in der Abraham's-Genealogie, wie sie in der Redaction der Genesis vor uns liegt, manche ethnographische Benennungen vorkommen, die keine mythologische Bedeutung haben (wie z. B. Arpakhshâd); daneben ist jedoch der grösste Theil der Namen von mythischem Charakter, doch können sie leider für uns eben nur blosse Namen sein, da sich kein materieller Mythos

[1] Wir haben bereits oben S. 129 bemerkt, dass die Zelte, welche ursprünglich dem nächtlichen Himmel angehören, auch auf den Tageshimmel übertragen zu werden pflegen. Vgl. auch Jesaias XL, 22. Auch Nô'ach entblösst sich (bethôkh oholô) inmitten seines Zeltes (Genes. IX, 21).

erhalten hat, der sich an diese Namen anknüpfte; und obwol sie sehr zu etymologischen Versuchen einladen, wie z. B. die Namen Shelach und ʿÊbher, so wollen wir dennoch davon absehen, da es nicht unsere Sache ist, uns in vage Vermuthungen einzulassen. Doch glauben wir die Bemerkung nicht unterdrücken zu sollen, dass ein Satz in dieser Genealogie so ganz den Gesichtskreis des Nomadenlebens wiederspiegelt. Peleg zeugte den Reʿû; d. h. wenn wir diese Namen, so wie sie urprünglich auch verstanden wurden, appellativisch nehmen und wörtlich übersetzen: der Bach zeugt die Weide; dem am Rande des Weideplatzes sich dahinschlängelnden Wasser, welches das Gras grün und frisch erhält, verdankt der Nomade seine Triften. Er sagt demnach statt „dass Vieh auf die Weide führen“ auch: es zu den „Wassern der Ruhe“ leiten. „Jahve ist mein Hirt“, sagt ein Sänger (Ps. XXIII, 1. 2), „mir mangelt nichts. Auf grüner Trift lässt er mich lagern, zu den Wassern der Ruhe leitet er mich.“

10.

Fahren wir nun in der Betrachtung der Kämpfe fort, welche der Mythos von dem nächtlichen Himmel erzählt, und in welchen wir bisher bereits den dunkeln Himmel gegen den glänzenden Vater oder Bruder siegen oder unterliegen sahen. Einer der hervorragendsten und in unserer Quelle am reichsten mit mythischem Inhalt bedachten Namen des dunkeln Nacht- und Wolkenhimmels ist im Mythos der Hebräer Jaʿḳôbh. In etymologischer Beziehung haben wir ihm bereits oben Gerechtigkeit widerfahren lassen. Sehen wir nun zu, was der Mythos von ihm zu sagen weiss. Er besteht harte Kämpfe. Sein Vater, „der lachende Sonnenhimmel“, liebt ihn nicht. Der Hass seines Bruders ʿÊsâv verscheucht ihn von Haus und Herd, und am Orte seiner Zuflucht hat er gegen „den Weissen“ (Lâbhân) zu kämpfen, der, wenn auch nicht sein Bruder, doch sein naher Anverwandter ist, vielleicht jedoch in der ursprünglichen Fassung des Mythos als sein leiblicher Bruder vorgeführt

wurde (vgl. Genes. XXIX, 15). Untersuchen wir nun den mythischen Charakter dieser beiden feindlichen Brüder des Jaʿḳôbh genauer. Sagen wir es gleich heraus: beide, sowol ʿÊsâv als auch Lâbhân, sind solarische Gestalten. Das, was uns von ihnen in der epischen Bearbeitung des alten Mythos, wie sie in der alttestamentlichen Quelle sich erhalten hat, mitgetheilt wird, bietet eine Fülle solarischer Charakterzüge. Besonders bemerken wir diese an Esau, dessen „Ferse Jakob bei seiner Geburt erfasst" (Gen. XXV, 26). Dieser mythische Ausdruck ist zwar schon an sich genug klar: Die Nacht kommt zur Welt mit der Ferse des Tages in der Hand, mit unsern Worten: sie folgt ihm nach, ihn vom Platze verdrängend; indessen glauben wir diese Bedeutung des mythischen Ausdrucks mistrauischen Zweiflern gegenüber zu erhärten, wenn wir darauf hinweisen, dass wir dieselbe Anschauung noch in der spätern arabischen Poesie antreffen, ohne Zweifel als Residuum einer alten mythischen Vorstellung. Taʾabbaṭa b. Ṣuʿejr al-Mâzinî [1] sagt nämlich von dem Hervorbrechen der Morgenröthe: „Der Glänzende streckt seine rechte Hand nach dem Verdeckenden", die Sonne langt mit ihrer Hand nach der Nacht, sie erfasst sie und drängt sie vor, während sie selbst sich zurückzieht (hier ist also dasselbe Verhältniss umgekehrt gefasst), und ähnlich sagt der Dichter al-ʿAggâg: „bis ich nicht sehe die Schulter des glanzvollen Morgens, wie er hinaufspringt auf den Rücken der dunkeln Nacht." [2] Dies ist ganz mythisch gesprochen und drückt denselben Gedanken aus, den der Hebräer so fasste: „Jaʿḳôbh hält die Ferse seines rothen Bruders in der Hand", nur dass in den angeführten arabischen Versen von dem Folgen des Tags auf die Nacht die Rede ist.

---

[1] Bei al-Gauharî s. r. kfr.

[2] Bei Ibn al-Sikkît, p. 193 ḥatta ara aʿnâḳa ṣubḥin ablagâ * tasûru fî aʿgâzi lejlin adʿagâ. Der Ausdruck âʿgâz al-lejl kommt auch vor in dem Verse des Farazdaḳ Kitâb al-aġânî, XIV, 173. 19, des Ashgaʿ ibid. XVII, 35. 13.

„Esau ist ein Jäger, Jakob ein Hirt, der in Zelten sitzt.“ Die Sonne ist ein Jäger: sie schiesst ihre Pfeile, ihre Strahlen ab und kämpft mit denselben gegen Finsterniss, Wind und Wolke. Wozu Beispiele aus der arischen Mythologie anführen, wo diese Anschauung in mannichfaltiger Variation vorkommt und zu den gewöhnlichsten gehört?[1] Die Pfeile der Sonne sind golden, daher heisst Apollon χρυσότοξος Ηύτιος (Pindar, Pyth. 15). Auch in der Sprache spiegelt sich diese Anschauung des Mythos mehrfach ab. Im Aegyptischen bedeutet die Gruppe *st*: Flammen, Strahl, Pfeil zugleich, und das slawische strêla, womit das deutsche Strahl verwandt ist, bedeutet dort Pfeil.[2]

„Die Sonne kann nicht mehr ihren Bogen spannen“, sie hat die Kraft dazu verloren, ist daher ein Ausdruck für den Untergang der Sonne. Als Herakles sich zu schwach dazu fühlt, seinen Bogen zu spannen und seine Pfeile abzuschiessen, da fühlt er sein Ende herannahen, und Odysseus, ein solarischer Wanderer wie Kajin, greift beim Anbruch des Frühlings, wenn nach langem Winter, wo die Pfeile der Sonne geruht hatten, wieder die Sonne zur Geltung kommt, zu seinem Bogen, um wieder seine Pfeile abzuschiessen.[3] Dasselbe sehen wir auch in dem Mythos der Semiten. Ein Beiname des Sonnengottes Bêl ist Nipru, was nach Rawlinson soviel bedeutet wie Jäger[4], und die Stadt Resen, deren Erbauung die Bibel dem Nimrôd zuschreibt, wird in den historischen Keilinschriften die Stadt des Jägers genannt.[5] Dieser Nimrôd selbst, gegen den der Nomade Abraham in demselben Sinne kämpft wie der

---

[1] Vgl. auch Shâhnâmêh VII, 395, nach der Conjectur Rückert's in Zeitschr. D. M. G. (1856), X, 136.

[2] Lazar. Geiger, Ursprung und Entwickelung der menschl. Sprache und Vernunft, I, 447.

[3] Schwarz, Sonne, Mond und Sterne, S. 228.

[4] History of Herodotus, I, 490. Man könnte auch an arab. nafar = fliehen, denken. Die Sonne ist, wie oben ausgeführt worden, die Flüchtige.

[5] Lenormant, Premières civilisations, II, 21.

Nomade Jakob gegen den Jäger Esau, ist ein Jäger (Genes. X, 9). Die etymologische Erklärung des Namens Nimrôd kann nicht bewerkstelligt werden, solange es nicht gelingt, auf die sichere Spur einer primärern Bedeutung des Stammes màrad zu gelangen; denn das kann man als sicher betrachten, dass der Mensch auf der mythosschaffenden Stufe den Begriff „Empörung", dessen Bildung fortgeschrittene gesellschaftliche Zustände voraussetzt, noch nicht zum Bewusstsein gebracht hat, um ihn sprachlich zu fixiren; vielmehr kann diese Bedeutung nur eine secundäre, übertragene sein. Was die grammatische Form anlangt, so ist es nicht unmöglich, dass wir auch in diesem Namen, wie in Jiṣchâk, Jiftâch u. s. w., eine Verbalform vor uns haben und zwar die dritte Person des Imperfectum, gebildet durch praefigirtes *n*, wie im Aramäischen. Schrader[1] betrachtet dieses vorgesetzte *n* in Nimrôd als nomenbildendes Lautelement. Beiläufig will ich nur noch daran erinnern, dass wir auf babylonischem Gebiete auch dem Gottesnamen Merôd begegnen.[2] Die Kämpfe des Nimrôd mit Abraham hat die alttestamentliche Quelle nicht aufbewahrt, wol aber hat dies die agadische Tradition gethan, welche auch sonst einen Ausdruck aus dem Nimrôd-Mythos aufbewahrt hat, welcher ein rein solarisches Gepräge an sich trägt: dreihundertfunfzig Könige sitzen vor Nimrôd, um ihm zu dienen.[3] Ebenso kämpften gegen Jôsêf, den Vermehrer, den Regenhimmel, „die Leute mit Pfeilen"[4] (baʿalê chiṣṣîm, Gen.

---

[1] Die Keilinschriften und das Alte Testament, S. 17, und Die assyr.-babyl. Keilinschriften, S. 212. Vgl. Merx, Grammatica syriaca, p. 201.

[2] Levy, Phönizische Studien, Heft II, 24.

[3] Adolf Jellinek, Bêth ham-midrâsch, V, 40; vgl. oben in dem Kapitel: Quellen der hebräischen Mythologie, S. 37.

[4] Es entgeht mir nicht, dass die hebr. Poesie unter den Pfeilen häufig, ja am häufigsten den Blitz versteht. „Er sendet seine Pfeile und zerstreut sie, Blitze in grosser Zahl und verwirrt sie" (Ps. XVIII, 15). Doch bringt es die Natur des Mythos mit sich, dass die Pfeile der Gegner Josef's die Sonnenstrahlen sind. Ist der Jäger die Sonne, so können eben die Strahlen nur wieder etwas sein, womit der Jäger in

XLIX, 23), „die ihn verbittern, beschiessen und hassen“; und denselben Kampf führt Jaʿḳôbh gegen den Jäger ʿÊsâv. Es ist immer der Kampf des Nacht- und Wolkenhimmels gegen die Sonne, welche ihre Pfeile gegen sie sendet, um jenen zu verdrängen. Noch einer einigermaassen complicirtern mythologischen Auffassung begegnen wir in Bezug auf die Pfeile der Sonne auf hebräischem Gebiete. Sonne und Mond stehen still, bis dass sie nach der Richtung der Pfeile, die vor ihnen abgesendet werden, wandern. Die Poesie kennt noch diese Anschauung, nur dass bereits Jahve es ist, der die Pfeile absendet, sodass Sonne und Mond,

> Nach dem Lichte deiner (Jahve's) Pfeile wandern,
> Nach der Helle deines Speeresglanzes.
>
> (Ḥabaḳuḳ III, 15.)

Auch die Strahlen des Mondes sind hier als Pfeile bezeichnet.

„Esau ist ein behaarter Mann, Jakob ein glatter Mann“ (Genes. XXVII, 11). „Der erste kam heraus röthlich, ganz wie ein haariger Mantel“ (XXV, 25). Lassen wir vorderhand die rothe Farbe beiseite und berücksichtigen wir speciell das Moment des Behaartseins. Langes Lockenhaar oder langer Bart sind Züge, die der Mythos der Sonne beilegt. Die Sonnenstrahlen werden eben als Locken oder Haare des Sonnenantlitzes oder -kopfes angeschaut.

Helios wird von den Griechen der Gelbhaarige genannt, und χρυσοκόμης oder ἀκερσοκόμης ist in der griechischen Poesie ein häufiger Beiname solarischer Götter und Helden, sowie auch der lateinische Dichter von den Sonnen-

---

jener alten Zeit zu schiessen pflegte. Der Mythos entsteht nicht nach einem gewissen, wohldurchdachten System, und daher ist nichts leichter, als dass zwei verschiedene Gegenstände vermöge eines Gemeinsamen, das beiden eignet, unter denselben Gesichtspunkt gefasst werden. So ist Sonnenstrahl und Blitz dem Mythos dasselbe: ein Pfeil.

strahlen als *Crines Phoebi* spricht.[1] In einer amerikanischen Sage wird der Sonnengott Bocsika als ein Greis mit langem Barte eingeführt; der Viracochaja der Peruaner, der Quetzalcoatl der Tolteken, der Coxcox der Chichimeken, lauter Sonnengestalten, theilen alle dies besonders hervorgehobene Charakterzeichen des langen Bartes.[2] Ja dieser Zug wird auch durch die Volkphantasie zuweilen auf historische Personen übertragen; so z. B. auf Julius Cäsar, wenn er als mit langem Haar geboren vorgestellt wird (auch sein Name Cäsar wird aus diesem Umstand erklärt: *caesaries*).

Hier kommt auch jene kunsthistorische Erscheinung in Betracht, welche in den zwanziger Jahren unsers Jahrhunderts die Archäologen vielfach beschäftigte, unter ihnen besonders den verdienten Numismatiker Ekhel: nämlich die Darstellung des Janus als *biceps, vultu uno barbato altero imberbi*, was einige als alte traditionelle Vorstellung von Janus betrachten, andere aber als verhältnissmässig modern, worauf kein principielles Gewicht zu legen ist.[3] In jedem Falle ist es für wahrscheinlich anzunehmen, dass man diese Darstellung des doppelköpfigen Eröffners nicht als zufällige und aller mythischen Beziehung entbehrende betrachten darf; dass vielmehr diese theils bärtige, theils unbärtige Darstellung des Sonnengottes, ein Ausdruck für die beiden Momente im Leben der Sonne ist: sie tritt vor uns als Morgen- und Abendsonne (als Eröffnerin und Zuschliesserin, Janus Patulcius und Janus Clusius) mit glattem Gesicht, ohne Barthaare, d. h. ohne starke Strahlen, dann als Mittagssonne stark bebartet, mit haarigem Antlitz.[4]

---

[1] S. weitläufiger bei Schwarz, Sonne, Mond und Sterne, S. 218—220.

[2] J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, S. 429.

[3] S. die Frage und Literatur bei Creuzer, Symbolik und Mythologie (3. Aufl.), I, 57.

[4] Der Güte meines verehrten Freundes Dr. Hampel, Custos der archäologischen Abtheilung des ungar. Nationalmuseums, verdanke ich den Nachweis eines Datums in dem Bulletino dell' instituto di corresponденza archeologica (1853), p. 150, wo von einem Steine die Rede ist,

Wenn die Sonne untergeht und ihren Platz der Dunkelheit überlässt, oder wenn die kräftige Sommersonne durch die schwachen Strahlen der Wintersonne abgelöst wird: da wird dem Shimshôn sein langes Lockenhaar (vgl. Naftâlî im dreizehnten Abschnitt dieses Kapitels), in dem allein seine Stärke liegt, abgeschnitten durch die List seiner trügerischen Geliebten Delîlâ, der Schmachtenden[1], Schwachen, wie dieses Wort zu deutsch heisst. Auch Apollon, der Strahlende, heisst der Ungeschorene, und Minos unterwirft den solarischen Helden Nisos erst dadurch, dass dieser sein goldenes Haar verliert.[2]

Es ist demnach klar, was die Beschreibung Esau's als behaartgeborener Mensch im Gegensatz zu dem unbehaarten Jakob zu bedeuten hat. Dasselbe, was das Epitheton îsh baʿa sêʿâr, „der haarige Mann", in der Schilderung des Elias: die Strahlen der Sonne, deren mythische Bezeichnung Esau ist. Ob nun der solarische Charakter dieses unsers Sonnenheros auch aus dem Namen zu beweisen wäre, ist eine schwierigere Frage. Leiten wir ʿÊsâv, um nicht zu ausserhebräischen Sprachen unsere Zuflucht nehmen zu müssen, von dem hebr. Verbum ʿâsâ, thun, vollbringen, ab und deuten ihn als Vollbringer, Thäter, Bewirker oder dgl., so passt diese Bezeichnung als solarischer Name allerdings für die Cultursage, für welche die Sonne diejenige ist, welche dem Ackerlande Segen und Reife bringt, der mensch-

---

welcher dieselbe Darstellung des Janiskopfes trägt wie die, welche jene Münze zeigt, nämlich: „una testa doppia, di cui una faeia è barbata l'altra giovanile."

[1] Vgl. Sol langnidus (Lucretius, De rerum nat. V, 756).

[2] Schwarz, Ursprung der Mythologie, S. 144, wo auch auf Sif und Loki der germanischen Mythologie hingewiesen wird. Das Behaartsein der Sonnenhelden ist in der neugriech. Volkssage ins Ethnographische übersetzt worden. „Auf Zakynthos begegnete ich der Vorstellung", sagt Bernhard Sehmidt (Das Volksleben der Neugriechen, I, 206), „dass die ganze Stärke der alten Hellenen in drei Brusthaaren gesessen habe, und sobald diese abgeschnitten worden, gesehwunden sei; wenn sie aber wieder wuchsen, stellte sich die Kraft wieder ein."

lichen Gesellschaft gesetzlichen Zustand und sicheres, ungefährdetes Nebeneinanderleben, die mit einem Worte der Bewirker und Vollbringer ist. Weniger passt hingegen eine solche Bezeichnung im Sinne des alten Mythos, in welchem die eben erwähnten Begriffe und Vorstellungen noch nicht ausgebildet sind. Kann man demnach den Namen ʿÊsâv nicht im Sinne des ältesten mythischen Vorstellungskreises etymologisch erklären, so drängt sich uns folgerichtig die Vermuthung auf, jene Benennung selbst gehöre nicht der allerältesten Schicht des hebräischen Sagenmaterials an, sondern sei eben ein durch die Cultursage eingeführter Name. Diese Vermuthung wird uns dann um so wahrscheinlicher vorkommen, als der feindliche Bruder des Jaʿḳôbh in der biblischen Quelle selbst ausser dem Namen ʿÊsâv noch einen viel bezeichnendern und jener ältesten Periode der Sagenbildung ganz entsprechenden hat, nämlich: Edôm, „der Rothe". Als in späterer Zeit die ursprüngliche Bedeutung der Mythen aus dem Bewusstsein geschwunden war, fand man in der Erzählung von dem Bruderkampfe, der uns beschäftigt, jene zwei Namen ʿÊsâv und Edôm als Benennung des Bruders vor, gegen welchen Jakob kämpft; man bemühte sich, beide zu harmonisiren und knüpfte den Namen „der Rothe" an das rothe Linsengericht an (Gen. XXV, 30), neben jenem bezeichnendern und der alten Mythosstufe angehörenden Zug, dass der feindliche Bruder admônî, röthlich von Farbe ist. Aber auch der Name ʿÊsâv kann für den alten Mythos gerettet werden, wenn man sich an die Erklärung Ewald's anschliesst, welcher ein arabisches Eigenschaftsnomen beibringt, das haarig bedeutet und mit dem Namen ʿÊsâv etymologisch verwandt sein soll.[1] Der Name ʿÊsâv schlösse sich somit auch an jenen oben erörterten mythischen Charakterzug des Sonnenhelden an, wonach derselbe ein îsh sêʿâr, ein behaarter Mann, ist. In der phönikischen Mythologie wird der Bekämpfer des Usov (den diejenigen, welche die Verlässlichkeit der san-

[1] Geschichte des Volks Israel, I, 494, das arabische Wort ist: aʿṯa.

chuniathonischen Angaben nicht vollends verwerfen, mit ʿÊsâv identificiren), der in Zelten wohnende Shâmîn-rûm, der hohe Himmel[1] genannt, d. h. der nächtliche, dunkle Himmel. Die Identität der Vorstellungen: Âbh-râm und Jaʿḳôbh fände auch hierin ihre Bestätigung. Auf eine andère Reihe solarischer Charakterzüge führt uns der Name Edôm, die unzweifelhaft alte Bezeichnung des Sonnenhelden. Wir wollen diese Benennung für den feindlichen Bruder des nächtlichen Himmels in Verbindung mit der andern Benennung des feindlichen Bruders, Làbhân, betrachten. Bevor wir jedoch daran gehen, wollen wir noch einen andern Kampf des Jaʿḳôbh erwähnen, welchem unsere Quellenschrift nur flüchtige Beachtung widmet: „Da blieb Jaʿḳôbh allein zurück, und es rang ein Mann mit ihm bis zum Aufgang des Morgens. Als er sah, dass er ihm nicht beikommen könne, da schädigte er die Hüftpfanne Jaʿḳôbh's, sodass die Hüftpfanne Jaʿḳôbh's verrenkt wurde, als er rang mit ihm. Und er sprach: Entlasse mich, denn es ist aufgegangen der Morgen" (Genes. XXXII, 25—27). Jakob kämpft also mit einem Manne, der ihm nicht beikommen kann, den er vielmehr mit Aufgang des Morgens entlassen muss. Es ist dies die Morgenröthe, die mit dem Ende der Nacht ringt, sich ihm aber zuletzt entwindet, um am Himmel aufzugehen. Die Nacht ist eine hinkende Gestalt (v. 32), und dies ist wieder ein Zug des Mythos von den Helden der Dunkelheit, dem wir auch im classischen Mythos begegnen, z. B. bei Hermes, κυλλοποδίων[2]; dies soll wahrscheinlich einen Gegensatz bezeichnen zu der Schnellfüssigkeit und dem raschen, unausgesetzen Lauf des Tags, der Sonne und des Morgenroths.

11.

Jaʿḳôbh wird verfolgt und bekämpft durch den Rothen und durch den Weissen. Beide Worte sind Benennungen

[1] Vgl. Tiele, Vergl. Geschied., S. 447.

[2] Schwartz, Urspr. d. Mythologie, S. 146; vgl. oben S. 40.

für dasselbe Ding, nämlich für die Sonne. Es tritt unserm Gefühle als etwas Sonderbares entgegen, dass der Mythos von derselben Erscheinung bald als vom Rothen, bald als vom Weissen spricht. Um diese Thatsache würdigen zu können, müssen wir uns die Entwickelungsstufen des Farbensinns in jener alten Zeit zum Bewusstsein führen. Noch in viel späterer Zeit begegnen wir in der Sprache auf semitischem Gebiete den weitgehendsten Schwankungen in Betreff der Farbenbezeichnungen für solarische Erscheinungen; und da uns der Nachweis dieser Thatsache gerade für unsern Gegenstand und für Dinge, die mit demselben in engem Zusammenhange stehen, nicht wenig wichtig scheint, wird der Leser entschuldigen, wenn ich bei diesem Punkte etwas länger verweile und mir einige Abschweifungen von dem Mittelpunkte unserer Untersuchungen erlaube. Die Farbennamen sind in alter Zeit sehr flüssig; der alte Mensch konnte sich nicht zu einer eng abgegrenzten Unterscheidung und Klassificirung der Farben erheben. Roth und weiss sind daher eben nicht so genau roth und weiss, wie wir heute diese Farbenarten unterscheiden, sondern mit einem Worte: licht-, hellfarbig. Es ist das bedeutende Verdienst des leider zu früh heimgegangenen Lazar Geiger, diese Erscheinung der Entwickelungsgeschichte der Begriffe und ihrer sprachlichen Bezeichnung am deutlichsten dargelegt und mit dem Lichte der Psychologie und vergleichenden Sprachwissenschaft beleuchtet zu haben.[1] Seine geistvollen Untersuchungen haben das Resultat zur Sicherheit erhoben, dass die Fähigkeit der Farbenunterscheidung im Individuum, wie auch im ganzen menschlichen Geschlecht eine historisch entstandene, durch Entwickelung angeeignete ist, deren Anfänge sehr spät auf die Anfänge anderer geistiger Fähigkeiten folgen; und dass selbst, nachdem der Mensch über die Unterscheidung gewisser

[1] Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit, S. 45—60. — Ursprung u. Entwickel. d. menschl. Spr. u. Vern., Bd. II, drittes Buch. — Vgl. Lazarus, Leben der Seele, II, 80; ebendas. S. 185 Anm.

Farbenklassen hinaus war, die Fixirung seiner Farbenanschauung einen sehr langsamen Fortschritt machte, sodass er von einem und demselben Gegenstande bald diese, bald jene Farbe aussagt. Die schon erkannte und unterschiedene Farbenschattirung hat sich so schwer im Geiste des Menschen festgesetzt, dass es lauter Hin- und Herschwanken ist, dem wir in manchen Sprachen im Punkte der Farbennamen begegnen. Da diese wichtige Erscheinung in der geistigen Entwickelung des Menschen für die Entstehungsgeschichte und die Erkenntniss der Elemente des Mythos von hauptsächlichster Wichtigkeit ist, so wollen wir an die Ausführungen Geiger's anknüpfen und namentlich noch einmal auf die schwankende Natur der Farbenbezeichnungen in der Sprache zurückkommen, vorzüglich darauf, wie wenig fest und unverrückbar sich die Farbeneindrücke in der Sprache, dem unmittelbarsten Ausdruck solcher Eindrücke, abspiegeln. Wir wollen jedoch in der Nähe unsers eigentlichen Untersuchungsstoffes verbleiben und nur Semitisches in Betracht ziehen. Heben wir aus diesem Gebiete die Bezeichnungen für Gold heraus. Im allgemeinen können wir von den semitischen Sprachen nicht sagen, dass in ihnen der optische Unterschied von Gold und Silber in der Benennung dieser Gegenstände nicht zum Ausdruck kommt, wie solches ein Scholiast in Bezug auf Homer bemerkt; denn sowol die Benennungen für jenes, als auch die für dieses (glänzend, schimmernd; bleich) beweisen, dass wenigstens der verschiedenartige Glanz der beiden Metalle auf der sprachschaffenden Stufe schon ins Bewusstsein trat.[1] Nicht so bestimmt jedoch wie diese Unterscheidung des einen Gegenstandes von dem andern in Betreff des allgemeinen Eindrucks, den dieser

[1] Für Silber haben die drei nordsemitischen Sprachen, Assyrisch, Aramäisch und Hebräisch, dasselbe Wort und treten diesbezüglich, wie Schrader sagt, „in geschlossener Einheit den südsemitischen Sprachen gegenüber, welche zur Bezeichnung dieses Metalls andere Wörter im Gebrauch haben." (Keilinschr. u. A.-T., S. 46.)

und jener auf die Gesichtsempfindung übt, ist die Bezeichnung dieser Empfindung in Betreff jedes dieser Gegenstände für sich allein. Die Benennungen des Goldes im Hebräischen, Aramäischen und Arabischen, zâhâbh, ḏahab, ḏahabhâ, bezeichnen im allgemeinen soviel als: glänzend, und nur dem assyrisch-phönikischen Wort für Gold, ḫuraṣu (das auch im hebräischen châruṣ zu finden ist), liegt noch keine optische Empfindung zu Grunde.[1] Jene andern semitischen Benennungen des Goldes hingegen beschreiben eine Gesichtsempfindung, doch noch keine bestimmte Farbenempfindung; ja selbst noch ein später arabischer Dichter sagt vom Gold: al-ḏahab al-nârî[2], das feurige, feuerähnliche Gold, allerdings bereits eine Farbenbestimmung, doch bei weitem keine bestimmte. Der im 2. Jahrhundert der Higrâ lebende arabische Dichter Ru'bâ b. al-ʿAggâg sagt[3]:

Hal janfaʿunî kaḏabun sichtîtu ✻ au fiḍḍatun au ḏahabun kibrîtu.
Ob mir wol nützte unverschämte Lüge,
Ob nützte schwefelgleiches Gold, ob Silber?

Hier werden demnach Gold und Schwefel einander gleichgestellt, jedenfalls in Beziehung auf Farbe, denn nur diese kann zwischen beiden als tertium comparationis gelten; und in der That finden wir auch im Arabischen die Redensart: „gelber Schwefel, als ob er Gold wäre“ (kibrît aṣfar ka'annahu ḏahab).[4] Ich lege hierauf deswegen besonderes Gewicht, weil es bei den Arabern eine geläufige sprichwörtliche Redensart ist, zu sagen: al-kibrît al-aḥmar, der rothe Schwefel, d. h. ein einziger Mensch, der seinesgleichen nicht hat, so wie kein rother Schwefel zu finden

---

[1] Wenn man jedoch das hebr. cheres = Sonne in Betracht zieht, so könnte man der Vermuthung Raum geben, dass sowol diese Sonnenbenennung als auch jenes alte Wort für Gold, deren lautliche Verwandtschaft nicht unmöglich ist, eigentlich von der Empfindung des Glanzes, der Sonne einer- und des Goldes andererseits ausgehen.

[2] al-Maḳḳarî Analectes etc. (Leidener Ausg.), I, 369. 3.

[3] al-Gauharî o. r. kbr.

[4] Jâḳût, Geogr. Wörterbuch, II, 609, 8.

ist (ein weisser Rabe). Nun ist es aber eben das Gold, welches sowol in der spätern Literatur als auch im Volksmunde gewöhnlich mit dem Farbennamen al-aḥmar, roth, verbunden wird (al-dahab al-aḥmar), welche Verbindung, wie Osiander nachgewiesen hat[1], auch im Himjarischen vorkommt und die dann von der arabischen Sprache in die persische und türkische übergegangen ist (persisch: zeri surch, türkisch: ḳizil altyn) und besonders dann gebraucht wird, wenn geprägtes Goldgeld zu den Silbermünzen in Gegensatz gestellt wird. Jenes ist rothes Geld, dieses weisses Geld; z. B. wa-mala'tum ajdîkum min al-dahab al-aḥmar wal fiḍḍâ al-bejḍâ, „ihr habt eure Hände angefüllt mit rothem Gold und weissem Silber“[2], dih hezâr dînâr zeri surch, zehntausend Denare rothes Gold[3], und Belin hat in einer sehr bemerkenswerthen Abhandlung in Bezug auf das Türkische nachgewiesen, das in dem Ottomanischen Reiche die klingende Münze eingetheilt ist in weisse, „aḳ“, und rothe „ḳizil“[4], und noch heute wird in Aegypten zum Unterschiede von Kupfergeld (chorde) der Silberpiaster abjaḍ, der weisse, genannt. Mu'âwijjâ sagte zu Ṣa'ṣa'â: „o Rother!“; da antwortete dieser „das Gold ist roth“.[5] Daraus sehen wir, dass roth die stetige Farbenbezeichnung für Gold geworden ist. In welcher Harmonie steht nun dies mit der oben angeführten Bezeichnung schwefelfarbenes Gold, wenn wir das sprichwörtliche kibrît aḥmar hinzunehmen?

Das Aethiopische bezeichnet das Gold ganz im Unterschiede von den übrigen Sprachen desselben Sprachstammes nicht durch ein Derivatum des Stammes dhb, sondern durch

---

[1] Zur himjarischen Alterthumskunde, Zeitschr. D. M. G. (1865), XIX, 247. — Vgl. Halévy, Études sabéennes, Journ. asiat. (1874), II, 523.

[2] Pseudowâḳidî (ed. Nassau Lees), S. 181. 6.

[3] Hist. de l'économie politique en Turquie (Journ. asiat. [1864]), I, 421. Vgl. jetzt auch Sprenger, Alte Geographie Arabiens, S. 56.

[4] In Betracht zu ziehen ist auch die Verwendung von schwarz: dirhem saudâ und kara ġuruś.

[5] Bei al-Ṯa'âlibî Zeitschr. D. M. G. (1854), VIII, 505.

das Wort waraḳ. Man kann a priori nicht entscheiden, ob dieses Wort seinem Stamme nach von einer Farbenempfindung ausgeht oder nicht. Auch im Arabischen finden wir in verwandter Bedeutung das waraḳ oder wariḳ, und ich glaube kaum, dass es mit Recht aus dem ursprünglichen Sprachschatze des Arabischen auszuscheiden sei. Von Kremer reiht dieses Wort den aus dem persischen Kreise entnommenen Lehnwörtern des Arabischen an und führt es auf das Huzwâreschwort warg zurück.[1] Es bedeutet in alter Zeit soviel als Vermögen, Hab' und Gut. Der Dichter Suḥejm, Mohammed's älterer Zeitgenosse, sagt in einem Gedichtchen: „Die Gedichte des Sklaven der Banu-l-Ḥasḥâs gelten am Tage des Wettkampfes soviel als edle Abstammung und waraḳ (Vermögen)[2], und in einigen mohammedanischen Traditionssätzen bedeutet eine Nebenform des Wortes, nämlich riḳâ, soviel als Geld[3]; die arabischen Lexikographen bestimmen die Bedeutung beider Formen so: al-darâhim al-maḍrûbâ, geprägte Geldstücke, Drachmen. In jener allgemeinen Bedeutung finden wir waraḳ bei Abû Nuwâs in einem Jugend- oder vielmehr Kindheitsgedichte. Der Dichter Ibn Munâdir entbrannte für den kleinen Abû Nuwâs, als er ihn einmal in der Moschee sich an eine Säule lehnend fand, in heftiger Liebe und richtete an ihn ein erotisches Gedicht, worauf der Besungene aus dem Stegreif auf die Rückseite der Liebesepistel folgende Verse warf:

Dass du an mich ein lobendes Gedicht richtest ohne waraḳ (Geschenk),
das gleicht einem Hause, welches auf einen Rohrgrund erbaut wird;
Ich aber würde es angenehmer finden als dein Loblied an mich,
sendetest du mir ein paar schwarze Schuhe und feines Kleid,
Wenn du anders willst, bereite für mich waraḳ (Geschenk): thust
du's, so werde ich nicht spröde sein.[4]

---

[1] Culturgeschichtliche Streifzüge, S. XI.

[2] Thorbecke, Antarah, ein vorislamischer Dichter (Leipzig 1867), S. 41.

[3] al-Ḥarîrî (Pariser Ausg., 2. Aufl.), S. 467.

[4] Kitâb al-aġânî, XVII, S. 11.

Man kann hier klar sehen, wie allgemein der Inhalt des Wortes waraḳ im Arabischen ist; selbst ein paar Stiefelchen und ein feines Kleidchen gehörten dazu. Aber es ist wahrscheinlich, dass dieses gewiss südarabische Wort auch ursprünglich speciell Gold bedeutet habe und in dieser besondern Bedeutung im Arabischen durch das häufigere dahab verdrängt, erst auf Goldgeld, dann allgemein auf Geld, auch Silbergeld, zuletzt noch weiter auf Hab' und Gut und Werthgegenstände überhaupt übertragen wurde. Den südarabischen Charakter dieses Wortes bezeugt auch der Umstand, dass es sich neben dahab und dem auch im Hebräischen vorkommenden kethem, auch im Himjarischen vorfindet[1], und es liegt keine Ursache vor, mit Halévy besonders an *de l'or en feuilles*, im Gegensatz gegen *de l'or en poudre*, zu denken.[2] Es muss hingegen in Betracht gezogen werden, dass der Stamm waraḳ in den semitischen Sprachen die grüne sowol als auch die gelbe Farbe bezeichnet und dass es somit wahrscheinlich mit dieser Farbenbezeichnung zusammenhängt, wenn im Aethiopischen das Gold waraḳ genannt wird. Doch dies Farbenwort selbst ist Gegenstand vielfachen Schwankens. Während es, wie wir sehen, im Aethiopischen die Goldfarbe bezeichnet, gibt es im Hebräischen dem Gras den Namen (jereḳ), letzterm ähnlich benennt man damit im Arabischen die grünen Baumblätter (waraḳ), nicht weniger aber bezeichnet die Deminutivform urajjiḳ (aus auraḳ) ein dunkelbraunes Kamel, und in irḳân lenkt es wieder zum Gelben und Röthlichen ein. Das talmudische Hebräisch und das Targûm gebraucht jârôḳ (auch im Althebräischen zumeist nur grün, aber auch vom fahlen Gesichte gebraucht als gelb, z. B. jêrâḳôn, Gelbsucht) mehr für die grüne Farbe, ebenso von Vegetabilien als Edelsteinen[3]; nichtsdestoweniger finden wir aber im Talmûd (bab. Nedârîm 32 a) hôrîḳân bezâhâbh,

[1] M. A. Levy in Zeitschr. D. M. G. (1870), XXIV, S. 191.

[2] Halévy a. a. O., S. 539.

[3] J. Levy, Chaldäisches Wörterb., I, 345.

er hat es jârôk gemacht, mit Gold, d. h. vergoldet, gelblich gefärbt; man vgl. jeraḳraḳ châruṣ (Ps. LXVIII, 14), *flavedo auri*. Beachtung verdient die Stelle Berêshîth rabbâ, sect. 4 (gegen Ende), wo von den verschiedenen Farben die Rede ist, in welchen der Himmel erscheint; neben roth, schwarz und weiss, wird auch die jârôḳ-Farbe genannt.

Wir sehen auch aus obigen Notizen wie wenig constant und bestimmt die Beziehung der Farbennamen auf gewisse Farbentypen ist. Dasselbe sehen wir auch, wenn wir untersuchen, mit welchen Farbenbezeichnungen andere Gegenstände verknüpft werden. Denn fast immer begegnen wir dem grössten Schwanken, sowol wenn wir den etymologischen Werth jener Namen selbst in Betracht ziehen, als auch, wenn wir auf die Adjectiva achten, mit denen dieselben verbunden werden. Ueberall kommt es im besten Falle nur auf die Farbenklasse an (hell oder dunkel), innerhalb dieser waltet gar keine Bestimmtheit ob. Besonders wäre das Arabische ein Gebiet, welches hier ergiebiges Beweis- und Beobachtungsmaterial böte, wodurch die vortreffliche Arbeit L. Geiger's bestätigende Ergänzung und Erweiterung fände. Aber dies kann an diesem Orte nicht unsere Aufgabe sein. Wir wollen nun unsere Beobachtungen nur auf denjenigen Punkt beschränken, welcher hier in Betracht zu kommen hat: auf die Farbenanschauungen, welche mit Tag und Nacht, mit Sonnen- und nächtlichem Himmel, mit Morgengrauen und Abendröthe verbunden werden.

Wenn Tag und Nacht, Sonne und Finsterniss einander in den Vedas entgegengesetzt werden, so werden die einen als roth, die andern als schwarz bezeichnet. „Die Götter haben die Nacht und die Morgenröthe von verschiedenem Aussehen gemacht und gaben ihnen schwarze und rothe Farbe“ (Rigveda I, 73. 7). „Die rothe Mutter des rothen Kalbes kommt, der Schwarze überlässt ihr seinen Platz“ (Rigveda I, 113. 2). „Die Morgenröthe tritt hervor, vertreibend die schwarze Nacht“ (Rigveda I, 92. 5; vgl. VI, 64. 3). In der hebräischen Poesie finden wir nichts Aehnliches, wo der entgegengesetzte Farbeneindruck der

beiden kämpfenden Mächte in solcher Entgegenstellung klar gemacht wäre. Ja nicht einmal dies finden wir, dass jede dieser Mächte einzeln mit einem Farbenattribut bezeichnet wäre. Und dennoch scheint es in Bezug auf die Nacht sicher, dass man sie mit der schwarzen Farbe in Verbindung gebracht habe[1]; sonst wäre ein Satz wie: „finsterer als die Schwärze ist (châshakh mi-shechôr) ihre Gestalt“ (Klagelied IV, 8), unmöglich; dies lässt darauf schliessen, dass die Begriffe chôshekh, Finsterniss, und shechôr, Schwärze, eng miteinander verknüpft waren. Im Arabischen gehört diese Verbindung zu den allgemeinsten und gewöhnlichsten Anschauungen. Die finstere Nacht wird unter andern al-lejl al-ḥâlik genannt, ein Wort, welches den tiefsten Grad der schwarzen Farbe bezeichnet. Dahin gehört auch lejl aḍ̲ag, welches Eigenschaftswort ebenfalls zur Nomenclatur der schwarzen Farbe gehört. Chudârîjja ist ein arabisches Wort, welches sowol den Raben als auch die Nacht bedeutet (man denkt hierbei unwillkürlich an das hebräische ʿerebh, Abend, und ʿôrêbh, Rabe). Man gebraucht von der Nacht das Verbum iktaḥal: sie hat sich mit der schwarzen Schminke[2] al-kuḥl gefärbt, z. B. walẓalâm iḍ̲a-ktaḥal (ʿAntarr. VI, 53. 12). Dasselbe was die Sprache bezeugt, bezeugt auch die Poesie. So wie in andern Literaturen der Welt, so ist auch in der arabischen die Finsterniss das Vergleichungsbild für alles Schwarze: „schwarz wie die Farbe der Finsterniss, auf einem Pferde reitend, das der Finsterniss der Nacht gleicht“, wird der schwarze Held des beliebtesten arabischen Volksromans

[1] Im Talmud babyl. Jômâ 28, b wird der Anbruch der Nacht bezeichnet als die Zeit, in welcher meshacharê kôthâlê, „die Mauern schwarz sind“.

[2] Bei Ḥarîrî (Pariser Ausgabe, 2. Aufl.), S. 644, 4, lesen wir von der Morgenröthe: ḥîna naṣal chiḍ̲âb al-ẓalâm, „als sich abstreifte die Schminke der Finsterniss“. Das hier für Schminke gebrauchte arabische Wort wird gewöhnlich von bunter Schminke, z. B. al-ḥinnâ, angewendet; es liegt aber in der Natur der Sache, dass in diesem Falle nur an al-kuḥl gedacht werden kann.

geschildert (aswad kalaun al-ẓalâm ʿala gawâd min al chejl jaḥkî ẓalâm al-lejl. [ʿAntarr., IV, 183, 14]). Daher stammt ein beliebtes poetisches Bild bei den arabischen Dichtern, das sie auf ihre Geliebte, wenn sie hellen Angesichts und dunkler Haare ist, anwenden; wie z. B. der Dichter Bekr b. al-Naṭṭâḥ (Ḥamâsâ, S. 566) sich ausdrückt: „Sie ist so weiss, als wäre sie selbst der glänzende Mittagshimmel und als wäre ihr schwarzes Haar die Nacht, welche ihn verdunkelt.“ Der schwarze Held ʿAntar, indem er zwischen seiner Farbe und der seiner Geliebten ʿAblâ eine Parallele zieht, vergleicht sich regelmässig mit der Nacht, seine Geliebte aber mit dem Tagesanbruch (z. B. ʿAntarroman VII, 136 penult.). Die Geliebte selbst redet ihn aber einmal so an: „Gehe im Namen Gottes, o du Farbe der Nacht“ (sir fî âmâni-llâhi jâ laun al-duga, VI, 162. 4), und er selbst reflectirt sehr häufig darauf, dass er die Farbe mit der Nacht theilt. „Bin ich auch, o ʿAblâ, ein schwarzer Sklave — und ist auch die Schwärze der Nacht eine meiner Eigenschaften — so ist's mein Ruhm, dass an des Treffens Tage — sich bückt die Morgenröthe vor meinem Schwerte und meinem Speere“ (XVIII, 66. 12).

In akun jâ ʿAblata ʿabdan aswadâ * fasawâdu-l-lejli min baʿḍi ṣifâtî
Wafachârî annanî jauma-l-liḳâʾi * jachḍaʿu-ṣ-ṣubḥu lisejfî wa-ḳanâtî.

Ebenso wie der schwarze Mensch mit der Nacht verglichen wird, so wird wieder andererseits diese mit einem schwarzen Zigeuner zusammengestellt. Abu-l-ʿAlâ al-Maʿarrî, der als Naturschilderer bedeutend ist, sagt einmal von dem im Sternenschmuck erglänzenden Himmel: „diese Nacht ist eine Zigeunerbraut, geziert mit einem Perlenschmuck.“ [1]

[1] Im Persischen findet man für schwarzes Haar neben mû-i-zengî (Zigeuner) auch zulf-i-hindu, indisches Haar, d. h. schwarz wie ein Indier (z. B. Rückert, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, S. 287), ebenso in dem bekannten Verse des Ḥâfiẓ, wo der Dichter für das schwarze Mal (indische: bechâl-i-hinduwesh) seines Türkenknaben ganz Bochara und Samarkand hingibt (Dîwân Râ, nr. 8, v. 1; ed. Rosenzweig, I, 24).

Lejlatî hâḏihi ʿarûsun minaz-zan ✻ gi ʿalejhâ kalâ'idu min gumânî

(Sikt al-zand, I, 91, 7). Derselbe Dichter (II, 106, 4) vergleicht ein anderes mal die Nacht mit schwarzer Tinte:

Katabnâ wa-aʿrabnâ bi-ḥibrin min ad-duga ✻ snṭûra-s-sura fî ẓahri bejḍâ'a balḳaʿi.

Von dem Finsterwerden ist aber eine der gewöhnlichsten Bezeichnungen: „die Nacht zog ihren schwarzen Kleiderschmuck an“.[1] Es gibt nach alledem nichts Gewöhnlicheres und Selbstverständlicheres als die Verbindung der Nacht mit der schwarzen Farbe.[2] Der Dichter versteht denn auch unter dem Schwarzen per excellentiam die Nacht. Der in diesem Stücke häufig angeführte Dichter Abu-l-ʿAlâ al-Maʿarrî sagt einmal (ibid. I, 131, 2): „Der Schwarze, dessen Vater die Menschen nicht kennen, hat mich aus sich selbst (d. h. in schwarze, düstere) in Kleider gehüllt.“ Dennoch können wir uns auch hier überzeugen, dass auch dieser Punkt der Farbenanschauung nicht frei von Schwankungen ist. Die Schwärze der Nacht nämlich ist bei weitem keine so bestimmte Anschauung als die unsrige, wenn wir von schwarzer Nacht reden. Sie fliesst vielmehr noch mit jener allgemeinen Kategorie von dunkler Farbe zusammen, zu welcher auch grün und blau gehören; als das Land der Banû Madhig einst mit Dürre heimgesucht war, da sandte der Stamm drei Kundschafter (ruwwâd, sing. râ'id) aus, um geeignete Weideorte auszusuchen. In

---

[1] Z. B. ʿAntarroman, VII, 115, Z 4 v. u. wa-kasa-l-lejlu ḥullat al-sawâd.

[2] Varro betrachtet es als so selbstverständlich, dass der passendste Beiname der Nacht „die Schwarze“ sei, dass diese seine Voraussetzung in dem Werke: De ratione vocabulorum, zu einer sonderbaren Etymologie Veranlassung gab. Er will nämlich, das Wort fur, Dieb, daher erklären, dass das Wort fur-vum in der alten lateinischen Sprache soviel bedeutet habe als schwarz. Die Diebe aber üben bei Nacht ihr dunkles Gewerbe aus. Sed in posteriorem ejusdem libri parte docuit (scil. Varro) furem ex eo dictum quod veteres Romani furvum atrum apellaverint; at fures per noctem quae atra sit facilius furentur (Aulius Gellius, Noctes Atticae I, 18, 3—6).

dem Reiseberichte des einen dieser Kundschafter, welcher die prächtigen grünen Fluren des durch ihn empfohlenen Landes anpreisen will, spricht er davon, dass die Oberfläche des Landes der Nacht gleicht: so grün ist alles.[1] Al-Afwah, ein vorislamischer arabischer Dichter und Weiser[2], bringt in einem Verse, welchen der Lexikograph al-Gauharî (s. r. sds) anführt, die Nacht mit der Farbe des Sudûs in Verbindung. Ebenso der später unter der abbassidischen Dynastie lebende und derselben lobhudelnde Dichter Abû Nuchejlâ[3]; er sagt: „Ziehe dir als Unterkleid die Nacht an, die schwarze und dunkle, wie die Farbe des Sundus" (Waddarî'î gilbâba lejlin daḥmasi * aswada dâgin miṭli launi-s-sundusi).[4] Ein anderer anonymer Dichter oder eher Verseschmied sagt in demselben Sinne: „Unter den Nächten eine finstere Nacht, wenn das Himmelsgewölbe ist wie Sundusfarbe." (Wa-lejlatin min-al-lajâlî ḥindisi * launu ḥawâshihâ kalauni-s-sundusi).[5] Aber Sudus und Sundus bezeichnen ein Kleidungsstück, dessen Farbe regelmässig als grünlich, achḍar, angegeben wird. So z. B. zweimal im Koran (Sure XVIII, 30; LXXVI, 21), wo von den Freuden und Annehmlichkeiten des Paradieses gesprochen wird und den Rechtgläubigen grüne Sunduskleider in Aussicht gestellt werden; desgleichen finden wir in einem Traditionssatze, den al-Ġazâli[6] mittheilt, von solchen Menschen, die sich in Gott verbrüdern: „Ihre Schönheit glänzt wie die Sonne, und sie sind in grüne Sunduskleider gekleidet" (wa-'alejhim ṯiâb sundus chuḍr).

Diese Unbestimmtheit in der Verbindung der Nacht mit einer Farbenempfindung, ist aber weniger hervortretend als

---

[1] Opuscula arabica (ed. W. Wright [Leiden 1859]), p. 30, 11; vgl. p. 31, 12.

[2] Aġâni XI, 44.

[3] Ibid. XVIII, 139.

[4] Ibn al-Sikkît, p. 344.

[5] Ibid. p. 345.

[6] Iḥjâ 'ulûm al-dîn II, 148.

das Schwanken, welches obwaltet, wenn die Farbe des Tags geschildert werden soll. Denn bei jener ist die Schwärze, trotz einiger Ausnahmen, die ihre Begründung auch in dem Eindrucke finden können, den eine gewisse, besondere Nacht auf den Sinn des Sprechenden oder Dichtenden machte, bei weitem das Herrschende und Vorwiegende. Nicht so bei der Farbenbestimmung der solarischen Erscheinungen. Hier schwankt der Sprachgebrauch zwischen drei Farben, die er mit den verschiedenen Stadien der Sonne zu verknüpfen pflegt: der goldgelben, rothen und weissen. Am meisten Bestimmtheit waltet hinsichtlich der erstern ob. Sie bezieht sich zumeist auf die Morgen- und Abendröthe. Im Aramäischen sagt man vom frühen Morgen ṣafrâ. Dieses Wort erlaubt in etymologischer Beziehung manche Erklärungen, welche die oben auseinandergesetzten mythischen Auffassungen von der Morgenröthe rechtfertigen. Es kann, und dies ist die Erklärungsweise der besonnensten Lexikographen auf dem Gebiete des Semitischen[1], erklärt werden: gewundene Haarlocken, oder die Springende, Hüpfende. Beide Erklärungen gehen auf mythische Attribute der Morgensonne zurück, und besonders nach der zweiten erschiene uns die Morgensonne, wie sie von hinter den Bergen als Vogel (ṣippôr) auf dem Himmelsgewölbe einherhüpft. Doch glaube ich, dass das Wort ṣafrâ mit dem arabischen Farbennamen aṣfar zusammenhängt, welches freilich, wie alle Farbennamen im Arabischen, höchst unbestimmter Natur ist, zwar unter andern auch nigredo bezeichnet, aber vorwiegend die goldgelbe Farbe benennt. Während nun das aramäische ṣafrâ ausschliesslich die Morgensonne ist (vgl. Ἠὼς κροκόπεπλος, Iliad. VIII, 1, während die Nacht μελάμπεπλος), wird im Arabischen jenes angeführte Farbenwort wieder vorwiegend der Abendsonne beigelegt. „Bis dass auf ihn kam das Ende des Tages, und die Sonne das Kleid des Gelblichwerdens anthat“ (Ila an ata ʿalejhi âchir al-nahâr wa-labisat al-shams ḥullat al-iṣfirâr, ʿAntarroman VI, 244, 1); oder ein

[1] Gesenius, Thesaurus, p. 1183.

anderes Beispiel, wo die Zeitfolge noch deutlicher hervortritt: „Sie hatten al-Noʿmân um Mittag besiegt, dann ruhten sie aus, bis dass die Sonne das Kleid des Gelblichwerdens anthat, und des Abends erschien ihnen eine Staubwolke“ (Wa-kânû ḳad sabaḳû al-Noʿmân bi-nisf al-nahâr wa-achaḏû râḥâ ḥatta labisat al-shams ḥallat al-iṣfirâr wa-ʿind al-masâ ṭalaʿ ʿalejhim ġobâr, ʿAntarroman VI, 35, 2). Bemerkenswerth ist es, dass im Aegyptischen von der untergehenden Sonne gesagt wird, ihr Wesen strahle tahen aus, ein Metall, welches die gelbe Safranfarbe charakterisirt und welches häufig der rothen Farbe entgegengesetzt wird.[1] Chabas findet in dieser Entgegensetzung eine Schwierigkeit in Betreff des Vergleichs mit der untergehenden Sonne. Die semitischen Analogien zeigen uns jedoch, dass die Verbindung der Safranfarbe mit der Sonne, namentlich mit der Abendsonne, im Aegyptischen nicht vereinzelt dasteht. Es ist mir für den Augenblick kein Beispiel auf arabischem Gebiete dafür bekannt, dass diese gelbliche Farbe, al-iṣfirâr, auch einem andern Stadium der Sonne beigelegt wäre, als der Abendsonne; hierher gehört aber das Wort aṣbaḥ (von ṣubḥ, der frühe Morgen), morgenfarbig, welches vom Löwen gebraucht wird und eine dem aṣfar nahestehende Farbenbezeichnung sein soll.[2] Auf jeden Fall ist die gelbe Farbe im Semitischen — wie uns das aramäische ṣafrâ und der arabische Sprachgebrauch belehren — Attribut der Morgen- und Abendsonne. Ganz anders die beiden andern Farbenbezeichnungen: weiss und roth. Da begegnen wir grössern Schwankungen. Bald ist es die Morgenröthe, welche als weiss bezeichnet wird, im Verhältniss zu der fortgeschrittenen Tagessonne, bald ist jene hellroth und diese weiss.

---

[1] Chabas, Études sur l'antiquité historique d'après les sources égyptiennes etc. (2. Anfl., Paris 1873), p. 34, wo auf die Abhandlung von Le Page-Renouf hingewiesen wird.

[2] Ibn al-Sikkît, S. 193, dem ich als zuverlässiger, alter Autorität gefolgt bin; al-Gauharî und nach ihm Freytag fassen das aṣbaḥ etwas anders.

Ka'anna sana-l-fagrejni lammâ tawâlajâ * damu-l-achawejni za'farâni waajda'î.
Afâḍa 'ala ḷtâlîhima-ṣ-ṣubḥu mâ'ahu * faǧajjara min ishrâḳi aḥmara mushba'i.

Als wäre der Glanz der beiden Tagesanbrüche, indem sie aufeinanderfolgen, das Blut von zwei Brüdern, das des einen safranfarbig, das des andern roth.
Der Morgen goss sein Wasser aus auf letztern und veränderte seine hellrothe Farbe zu weiss.[1]

Das allererste Erscheinen der Morgensonne ist von Safranfarbe, darauf tritt eine hellrothe ein, und je mehr sie vorwärts schreitet, desto weisser wird sie. Die beiden Tagesanbrüche (al-fagrân) sind, wie der Scholiast zu obiger Stelle bemerkt: al-kâḏib wal-ṣâdiḳ, die lügende, vermeintliche, welche der rechten Morgenröthe vorangeht, und diese letztere selbst. Derselbe Dichter aber, von dem ich das eben citirte Fragment anführte, stellt dieses Farbenverhältniss an einer andern Stelle gerade umgekehrt dar: so nämlich, dass zuerst die weisse, graue Farbe auftritt, die dann ins Röthliche, Safranfarbene übergeht. In einem Gedichte an einen Freund, wo er eine schöne Beschreibung der Nacht liefert, lässt er die Nacht als in die Sterne verliebt auftreten. Sie wird aber alt

ṯumma shâba-d-duga wa-châfa min al hag * ri faǧaṭṭa-l-mashîba bi-z-za'farâni.

Und die Nacht bekommt graue Haare. Sie fürchtet, dass sie nun ihr Geliebter — der gestirnte Himmel — fliehend verlassen wird (wegen ihrer grauen Haare). Drum schminkt sie ihr graues Haar mit Safranfarbe.[2]

Der Gedanke, den der Dichter hier ausdrücken will, ist: die Nacht wird an ihrem Ende grau, wenn es graut; sie

[1] Abu-l-'Alâ, II, 107, 3—4.

[2] Siḳt al-zand I, 93, 1. In etwas drastischer Weise ist die Anschauung von diesem Farbenverhältniss bei dem sonderlichen persischen Dichter Abû Isḥâḳ Ḥallâgî zu finden. Er sagt einmal: „Wenn die Sonne am blauen Gewölbe ihre Wange zur Gelbe neigt, — kommt mir die Erinnerung an das Safrangericht auf azurner Schüssel“ (Rückert, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, S. 126).

muss sich daher, um den Anschein ihrer Jugend zu bewahren und auch ferner ihrem Geliebten begehrlich zu sein, röthlich schminken. Aber auch den Glanz der Tagessonne (ḍiâ al-nahâr) vergleicht derselbe Dichter mit dem grauen Haare des Greises (II, 226, 2), und dasselbe Bild wendet er vom Glanz der Sterne[1] an.

Schon Adam — sagt er — der Nachkomme des Lehmes, sah die Welt, als sie graue Haare hatte, nämlich: die Plejaden, die Fische und die Wage.

Ra'âhâ salîlu-ṭ-ṭîni was-shejbu shâmilun * lahâ bit-ṭurejjâ wassimâkejni wal-wazni.[2]

Dasselbe Bild, welches, wie wir sehen, Abu-l-'Alâ mit grosser Vorliebe anwendet, finden wir auch bei einem maġrebinischen Dichter, Abu-l-Ḥasan 'Alî b. Isḥâḳ al-Waddânî, welcher vom Morgen sagt:

Er gleicht dem grauen Haar, welches sich über das schwarze Haar der Jugend (die schwarze Nacht) breitet.

Dâna-ṣ-ṣabâḥu wa-lâ ata wa-ka'annahu * shejbun aṭalla 'ala sawâdi shibâbî.[3]

Ebenso wird umgekehrt von dem Ergrauen der Haare gesagt: Die dunkle Nacht wird erhellt.[4]

Aus allen diesen Beispielen ist ersichtlich, wie das Fortschreiten der Frühsonne zur Tagessonne bald als Uebergang von der weissen Farbe in die röthliche, bald umgekehrt gefasst wird. Man beginnt bald mit der Morgenröthe, die dann zur Weisse wird, bald mit dem Morgengrauen, das in Röthe übergeht.[1] Wir haben an einigen Beispielen bereits oben bemerken können, dass, wo man den Tag der

[1] Ich will hier anführen, dass nach al-Ġazâlî (Iḥjâ IV, 433) die Sterne verschiedenerlei Farben haben, einige neigen zur rothen Farbe hin, andere zur weissen, andere zur Bleifarbe: wataḍabbar 'aḍad kawâkibihâ wachtilâf alwânihâ fabaʿḍuhâ tamîl ila-l-ḥumrâ wabaʿḍuhâ ila-l-bajâḍ wabaʿḍuhâ ila launi-r-rnṣâṣ.

[2] Abu-l-'Alâ, I, 195, 1.

[3] Bei Jâḳût IV, 911, 7.

[4] Ḥarîrî's Makamen, p. 675, 7, istanâra-l-lejl al-bahîm.

Nacht entgegensetzt, dies so geschieht, dass die Nacht schwarz, der Tag aber weiss genannt wird. Zu den obigen Beispielen, auf die ich hier verweise, will ich zur Verdeutlichung noch ein weiteres hinzufügen: ʿAntarroman XXV, 5, 4: „bis dass die Weisse des Tages schwarz wurde", ḥatta ʿâda bajâḍ al-nahâr sawâdan. Dieses Attribut weiss, in Bezug auf die fortgeschrittene Tagessonne, leuchtet aber besonders aus einer Stelle hervor, deren Erwähnung ich nicht unterlassen darf. Der Dichter al-Mutanabbî sagt einmal:

Ich besuche sie, während die Schwärze der Nacht mir zu Hülfe ist; und ich weiche zurück, wenn die Weisse des Morgens mich treibt.

Azûruhum wasawâdu-l-lejli jashfaʿunî * wa-anṯanî wabajâḍu-ṣ-ṣubḥi juġrî bî.

Ein Kritiker[1] bemerkt zu dieser Stelle, dass der Dichter hier, statt von der Weisse des Morgens, vom Tage hätte reden müssen, da das rhetorische Gesetz der muḳâbalâ, Antithese, als Gegensatz der Nacht (lejl) den Tag (nahâr) und nicht die Morgenröthe (ṣubḥ) erfordert. Also besser: die Weisse des Tags. Aus al-Ḥarîrî's Makamen will ich die antithetische Stelle anführen: iswadda-l-jaum al-abjaḍ, der weisse Tag färbte sich schwarz.[2] Aber auch für sich, ohne Antithese, wird die weisse Farbe von dem Morgen und der Tagessonne angewendet: falamma-rtafaʿat al-shams fabjâḍḍat, „nachdem sich die Sonne erhoben hatte und weiss ward", heisst es in einem Traditionssatze.[3] Im ʿAntarroman (XXIV, 111, 3) heisst es von einem Pferde: „es war weisser Farbe, als wäre es der Tag, wenn er anbricht, und der Mond[4],

[1] al-Anṭâḳi, Tazjîn al-aswâḳ etc., p. 405.

[2] Makamen, S. 128; vgl. Mehren, Rhetorik der Araber, S. 99.

[3] al-Buchârî IX, 35.

[4] Auch einem der hebräischen Mondnamen liegt die Anschauung von der weissen Farbe des Mondes zu Grunde. In dem Verse: Ẓabjatun admâʿu miṯla-l-hilâli, „eine Gazelle, roth wie der Neumond" (Aġânî VI, 122, 21), wird der Mond als roth aufgefasst. Wieder in der Benennung al-lajâlî

wenn er in vollem Glanze strahlt" (wahna abjaḍ al-laun ka'annahu al-ṣabâḥ ida-nfagar wal-ḳamar idâ badar).

Und auch auf assyrischem Gebiete begegnen wir der Anschauung von der weissen Farbe der Sonne, zwar nicht durch ein directes Farbenwort ausgedrückt, jedoch durch ein Epitheton, welches unzweifelhaft diese Anschauung zum Grunde und Ausgangspunkte hat. In dem von Schrader „Der assyrische Königspsalm", genannten lyrischen Gedicht wird Zeile 29 dem Könige gewünscht ein Land mit Silberhimmel[1], d. h. ein Land mit einem heiterglänzenden Sonnenhimmel. Der glänzende Sonnenhimmel wird also hier silberfarben vorgestellt. Hingegen ist vielleicht der himjarische Gottesname Ḥomar[m][2] solarischer Bedeutung = der Rothe (arabisch aḥmar); allenfalls klingt es unwahrscheinlich, wenn man hinter diesem Namen eine Art Bacchus wittert (chamr, Wein). In der hebräischen Literatur finden wir keine directen Andeutungen in Betreff der Farbenanschauung, die mit der Sonne verbunden wurde; eine indirecte Andeutung kann die Stelle Jesaias XXIV, 23 bieten, wo von dem Erblassen der Sonne und dem Erröthen des Mondes die Rede ist.[g] Dafür aber finden wir aus späterer Zeit in dem talmudischen Schriftthum eine gelegentliche Auseinandersetzung über die Farbe der Sonne; eine unserer Noten zu diesem Kapitel[h] beschäftigt sich mit dieser Stelle.

Wir haben bei der vom Gesichtspunkte der Farbe ausgehenden Anschauung der Sonne etwas länger verweilt, als dies die Symmetrie dieses Buches erlaubt, und haben namentlich so viele Beispiele aus der durch ihren Reichthum an Synonymen und Epithetis berühmten arabischen Sprache beigebracht, um es wahrscheinlich zu machen,

---

al-bîḍ (weisse Nächte), womit Nächte bezeichnet werden, die von ihrem Anfange bis zum Morgengrauen durch den Mond erleuchtet sind, wird der Mondesschein mit der weissen Farbe in Verbindung gebracht.

[1] Die Höllenfahrt der Istar u. s. w., S. 75.

[2] Halévy a. a. O., S. 556.

was wir über den mythischen Charakter ʿÊsâv's, d. h. Edôm's und Lâbhân's, der beiden feindlichen Blutsverwandten Jakob's, denken. Wir haben gesehen, dass die Sonne ebenso häufig die Weisse als die Rothe genannt wird[1]; ist es nun nicht mehr als sicher, dass die beiden Feinde Jaʿḳôbh's, des nächtlichen Himmels, nämlich Edôm, der Rothe, und Lâbhân, der Weisse, nur Namen sind, die der hebräische Mythos, von der Farbe der Sonne ausgehend, für dieselbe gebildet hat? Den Kampf der Finsterniss und des Gewitterhimmels gegen den rothen oder weissen Sonnenhimmel hat die reiche Sprache des Mythos, welche diesem Kampfe so mannichfaltige Bezeichnungen gewidmet, in dieser reichen Gruppe als den Kampf des auf die Ferse seines Bruders Folgenden, gegen den Weissen und Rothen, bezeichnet. Und hier wollen wir wieder auf dasjenige zurückkommen, was bereits oben im dritten Abschnitte dieses Kapitels vorweggenommen ist, dass nämlich der mythische Zug, der sich neben andern solarischen Charakterzügen an die Beschreibung der durchaus historischen Person David's angesetzt hat, er sei admônî, röthlich, demselben mythischen Anschauungskreise angehört. Ein Stück Sonnenmythos: „sie ist roth und von guter Sehkraft und schönen Augen."

So wären uns die mythischen Benennungen Jakob, Edôm, Lâbhân klar geworden, und die Züge, die sich an diese Namen knüpfen, hätten uns denn den nächtlichen Charakter

[1] Es ist bemerkenswerth, dass wir unter den arabischen Namen der Sonne finden: al-gannâ (Ibn al-Sikkît, S. 324), ein Farbenwort, welches nach den arabischen Philologen zu den aḍḍâd, Wörtern mit contradictorischer Bedeutung, gehört und sowol die weisse als auch die schwarze Farbe bezeichnet (vgl. Redslob, Die arab. Wörter mit entgegengesetzter Bedeutung [Göttingen 1873], S. 27). Al-gannâ ist vornehmlich die untergehende Sonne, z. B. lâ âtîhi ḥatta taġib al-gannâ, „ich kann nicht zu ihm kommen, bis dass die gannâ untergeht", und für die untergehende Sonne passt ein Farbenwort recht gut, welches, sowol die weisse als auch die schwarze Farbe bezeichnend, dem Uebergang von Sonnenschein zu Nachtdunkel entspricht.

jenes Hirten und den solarischen der beiden letztern eröffnet. Wir haben uns nur aufs Hauptsächliche beschränkt, nämlich auf die Constatirung der Thatsache selbst und auf die Identificirung der mythischen Gestalten, die im Mittelpunkte der Erzählung stehen; wollte man die Besonderheiten mit als mythisches Material verwenden, so könnte sich eine grössere Fülle von Resultaten ergeben. Doch müssen wir uns darauf beschränken, nur die Hauptzüge zu untersuchen; da es bei dem heutigen Stand dieser Wissenschaft höchst bedenklich erschiene, aus der epischen Darstellung der biblischen Quelle mit Sicherheit ausscheiden zu wollen, was dem alten Mythos angehört. Man könnte z. B. urgiren, dass Jakob mit betrügerischem Charakter versehen wird, indem er den Einen um seinen Segen und um seine Erstgeburt, den Andern um seine Schafe betrügt (Hermes), und dies als nächtlichen Zug namhaft machen, da die Gestalten des nächtlichen Himmels auch sonst mit diebischem Charakter gezeichnet werden. „Wie die Diebe", sagt der alte indische Sänger, „so schlichen die Nächte weg mit ihren Sternen, damit sichtbar werde Surja" (Rigveda I, 50, 2).

Nach einer pfälzischen Sage hat der am Eismeere residirende König der Nacht einst die Sonne gestohlen[1], und Râchêl stiehlt die Hausgötzen ihres Vaters Lâbhân (Genes. XXXI, 19), und Jaḳòbh selbst stiehlt, nach dem Ausdrucke der Schrift, das Herz des Aramäers Lâbhân, indem er diesem nicht mittheilt, dass er fliehen will (Vers 20).

> Jetzt in ihren Diebesmantel hüllt die Nacht sich ein
> Und verdeckt des silberknöpfigen Gewandes Schein,

sagt Arany in seinen Zigeunern von Nagy-Ida (Ges. I, v. 21).

Damit jedoch, was wir bisher auseinandergesetzt, ist nur die eine Seite der mythischen Charakterzüge Jakob's er-

[1] Mitgetheilt bei Henne-Am Rhyn, Deutsche Volkssagen u. s. w., S. 219, Nr. 427.

schöpft; wir haben gesehen, gegen wen er kämpfte. Jakob hat nicht nur gekämpft, er hat auch geliebt, zärtlich und aufopfernd geliebt. Er hat gefreit, er hat sich verheirathet, und mit den Geschicken seiner Kinder, die er gezeugt, beschäftigt sich ein bedeutender Theil des Genesisbuchs. Die Liebe des nächtlichen Himmels, die Namen seiner Frauen, die er erobert, und seiner Kinder, die aus seinen Lenden hervorgegangen, sind wol ein bedeutendes Stück des „Mythos vom nächtlichen Himmel", und wir hätten unsere Aufgabe noch unvollständiger gelöst als dies in der That geschehen, wenn wir nicht auf jene Gestalten des hebräischen Mythos näher eingehen wollten.

12.

Wenden wir uns vorerst zu seinen Frauen. Er hat Gattinnen und sogenannte Kebsweiber. Diese Unterscheidung gehört nach meiner Ansicht der alten Fassung des Mythos an, und wir müssen einige Worte darüber voraussenden, was dieser Unterschied bedeutet. Auch mit einem andern bereits erörterten Namen des nächtlichen Himmels, Abhrâm, wird eine echte Gattin (Sârâ) und ein Kebsweib in Verbindung gebracht; diese letztere: Hâgâr, in welcher wir den mythischen Träger eines Sonnennamens: „Die Fliehende", erkannten. Dieser Umstand leitet uns zur Erkenntniss dessen, dass, während die Kebsweiber in der mythologischen Phraseologie im Verhältniss zu demjenigen, der ihr Ehegemahl genannt wird, gegensätzliche Gestalten sind, wie die Sonnengestalt Hâgâr im Verhältniss zu Abhrâm, dem dunkeln Himmel, die Namen der echten Gattinnen Gestalten repräsentiren, die der Bedeutung des Gemahls homogen sind und zu derselben in keinem Gegensatz stehen. So ist es vor allen mit Sârâ, der Gattin Abhrâm's. Ihr Name bedeutet soviel als: Fürstin, Herrin, die Fürstin des Himmels: der Mond, die Königin, die über das grosse Heer des nächtlichen Himmels (ṣebhâ has-shamajîm) regiert. Ein anderer Name des Mondes im hebräischen Mythos scheint Milkâ (Abraham's Brudersfrau, Genes. XI, 29) zu sein,

d. h. die Königin, zwar nicht ausdrücklich die Ehefrau, aber grammatisch die Femininform von Melekh (Abhî-melekh), dem König (die Sonne), sowie Ashêrâ (Mond) von Âshêr (Sonne), oder Lebhânâ (Mond) von Làbhân (Sonne). „Königin" oder „Fürstin des Himmels" ist ein sehr häufiger Name des Mondes[1], und am bemerkenswerthesten ist in dieser Beziehung, was uns die chaldäisch-babylonische Götterreihe zeigt — wol nicht mehr Mythos, aber, wie alle Theogonie, aus unverstandener Mythologie hervorgegangen. In diesem Göttersystem, wo die Gottheiten nach männlichen und weiblichen Triaden geordnet sind, sodass je eine männliche Göttergestalt der in der weiblichen Trias an derselben Stelle stehenden Göttin parallel ist, entspricht dem Sîn (Mond) der männlichen Trias, in der weiblichen Reihe „die höchste Fürstin", und dem Gula in derselben Trias Malkît, „die Königin", d. h. nichts anderes als: Sârâ und Milkâ. Auch die Göttin Istar wird als Fürstin (sarrat) des Himmels bezeichnet[2], was wol damit zusammenhängt, dass diese Göttin des assyrischen Pantheons, welche man gewöhnlich für die Venus hält, in späterer Zeit zum Monde wird.[3] Nach Rawlinson ist das assyrische Sheruha oder Sheruja (bei Damaskios Μισαρή) — die Frau des Assûr — so viel als „*the queen*."[4] Und da es eben die Sterne sind, über welche die Königin des nächtlichen Himmels herrscht, ist gerade sie *siderum regina* bei Horaz (*Carmen saeculare*, v. 35).[5] Noch in spätester Zeit nannten die Hebräer den Mond die „Königin des Himmels", melekheth has-shamajim (Jeremias VII, 18), und sie genoss bei ihnen als solche um die Zeit des Exils göttliche Verehrung. Die nach Aegypten

[1] Ueber regina coeli vgl. Jablonskii, Opuscula II, 54 fg. (ed. Le Water).

[2] Bei Talbot, angeführt von Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, S. 98.

[3] Zeitschr. D. M. G. (1873), XXVII, S. 404.

[4] History of Herodotus App. B. I, Essay X (I, 484).

[5] Schwarz, Sonne, Mond und Sterne, 269. 274.

gewanderten hebräischen Frauen antworten dem sie zurechtweisenden Propheten: „Wir gehorchen nicht jener Warnung, welche du im Namen Jahve's an uns richtest; sondern wir thun so, wie wir gelobt, dass wir nämlich Räucherwerk opfern der Königin des Himmels, und dass wir ihr Trankopfer darbringen, so wie wir immer gethan und unsere Ahnen, unsere Könige und Fürsten in den Städten Jehûdâ's und in den Märkten Jerusalems, infolge dessen wir uns auch sättigen konnten und es uns wohl erging, und Böses sahen wir nicht; seitdem wir es aber unterlassen, der Königin des Himmels zu räuchern und ihr Trankopfer darzubringen, mangelt es uns an allem, und durch Schwert und Hunger gehen wir zu Grunde; denn wenn wir räuchern der Königin des Himmels und ihr Trankopfer darbringen, opfern wir ihr denn ohne unsere Männer die heiligen Kuchen, um sie abzubilden, und opfern wir ihr denn (ohne unsere Männer) die Trankopfer?“ (Jerem. XLIV, 16—19). Diese Antwort lässt darauf schliessen, dass der Mondcultus in Jehuda ein besonderer Lieblingscultus der Frauen und von den Männern geduldet war, und nicht als nebensächlicher Religionsdienst, sondern als Cultus hervorragender Stelle und ersten Ranges; ein Cultus jedoch, der bei dem hervorragend solarischen Charakter der Religion von ackerbauenden Menschen, als Residuum einer alten nomadischen Zeit, damals mehr von den Frauen gepflegt wurde. Und in wie alte Zeit dieser Mondcultus bei den Hebräern zurückreicht, davon zeugt — wie schon längst bekannt — die Rolle des Berges Sinaj in der Geschichte der hebräischen Religion, denn dieser geographische Name hängt ohne Zweifel mit einem der semitischen Namen des Mondes, Sin, zusammen. Der Berg muss im Alterthume ein dem Monde geweihter Berg gewesen sein.[1] Die Anfänge der Religion der Hebräer, die, wie wir noch sehen werden, an die Erscheinungen des nächt-

[1] Vgl. besonders Osiander in der Zeitschr. D. M. G. (1865), XIX, 242 fg.

lichen Himmels geknüpft waren, keimten auf dem Boden eines alten Mythos zuerst während des Aufenthalts in Aegypten; diese Erinnerung war die Veranlassung davon, dass sie denjenigen Theil des Aegypterlandes, den sie selbst lange bewohnten, ereṣ sînîm, „Mondland" nannten (Jesaias XLIX, 12). Es ist selbstverständlich, dass der Mondcultus der Nomaden mit jener vortheilhaften Rolle im Zusammenhange steht, welche den Gestalten des nächtlichen Himmels im Mythos der Nomaden zugetheilt wird. Wenn diese mythischen Elemente durch denjenigen psychologischen Process, dessen Ergebnisse das Hinschwinden des Lebens des Mythos und die ersten Anfänge der religiösen Weltanschauung sind, zur Religion werden, so werden dem Monde nicht jene nachtheiligen Eigenschaften zugeschrieben, von welchen die Cultursagen der amerikanischen Völker voll sind, sondern es wird Segen und Erfolg mit ihm in Zusammenhang gebracht. Die Hebräer nannten in ihrer Heimat die einst so reizende Palmenstadt, die fruchtbarste Stadt ihres neuen Vaterlandes, heute allerdings ein unerquickliches Nest, die Mondesstadt Jerêchô. Man kann zu dieser Namengebung eine zutreffende Parallele anführen aus der Mittheilung des arabisch-schreibenden Persers Ḥamzâ aus Ispahan, welcher in seinem Kitâb al-muwâzanâ sagt, dass, weil der Mond die Ursache des Wasserreichthums und des Regens ist, die Namen der fruchtbarsten Orte Persiens mit dem Worte mâh, welches Mond bedeutet, zusammengesetzt werden; z. B. Mâhidînâr, Mâhisheherjârân, Mâhikârân, Mâhiharûm u. s. w.[1] Nach der Ansicht der Eranier hängt nämlich das Gedeihen der Pflanze von dem Einflusse des Mondes ab.[2] Die arabische Sprache

[1] Bei Jâḳût IV, 406.

[2] Das ständige Epitheton, den Stiersamen enthaltend, lässt die Anschauung durchblicken, dass durch den Einfluss des Mondes die Viehheerden gedeihen (Spiegel, Die heiligen Schriften der Parsen, III, xxi). Nach Yasht VII, 5 ist es der Mond, „der das Grüne hervorbringt, der Güter hervorbringt". Man vgl. Catullus XXXII (XXXIV), v. 17—20, wo der Dichter dem Monde zuruft:

zeigt noch ganz deutlich den mythischen Zusammenhang zwischen dem Monde und der guten Weide[1] dadurch, indem dasselbe Wort, welches als Nomen Mond bedeutet, „al-ḳamar“, als Verbum, ḳamara, den Begriff ausdrückt: *multus fuit (de aqua et pabulo)* und ḳamir bedeutet: *multa aqua.*

Die nomadischen Hebräer nannten Sârâ, die Himmelsfürstin[2], des Nachthimmels, Abhrâm's echtes Weib. Dasselbe Verhältniss zwischen Gattin und Kebsweib tritt noch klarer hervor bei dem Synonymon des Abhrâm, bei Jaʿḳôbh. Seine echten Frauen sind Lê'à und Râchêl; an die letztere knüpft ihn die zärtlichste Liebe, eine Liebe, die nach der Darstellung der biblischen Quelle das Ideal aufopfernder Gattenliebe geworden. Beide Namen sind dem mythischen Charakter Jaʿḳôbh's homogen, die Trägerinnen dieser mythischen Benennungen sind Gestalten des dunkeln Nacht- und Wolkenhimmels. Ernste Männer werden es wol keinen Zufall nennen dürfen, dass das Wort Lê'â seiner Bedeutung nach nichts anderes besagt als Delîlâ, nämlich *languida, defatigata*, die Schmachtende, Müde, Schwache: die

Tu cursu, dea menstruo
Metiens iter annum,
Rustica agricolae bonis
Tecta frugibus exples.

[1] Dieser Zusammenhang ist auch in der hottentottischen Mythologie klar. Heizi Eibib, was Mond bedeutet, ist dort der Name des Mannes, dem im ganzen Lande von Namagna Grabeshügel geheiligt werden und der um gute Jagd und reiche Viehheerden gebeten wird (Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, 324).

[2] Max Müller's Ansicht (Introduction to the science of religion, p. 184): „When Jeremias speaks of the Queen of Heaven this can only be meant for Astarte or Baaltis“ ist nur dann richtig, wenn man Baaltis mit dem Monde identificirt. Die Richtigkeit dieser Identificirung, die zuerst Philo Byblius aufgestellt hat, und welche auch die alten Exegeten Grotius und Lyra und viele neuere zugestanden haben, ist mehr als wahrscheinlich, denn der Name Baaltis steht eben in demselben Verhältniss zu Baʿal (Sonne), wie Milkâ zu Melekh, Lebhânâh zu Lâbhân, Ashêrâ zu Âshêr. Auch Tiele (Vergelijkende Geschiedenis, p. 512) sagt dasselbe wie Müller.

untergehende Sonne, die ihr Tagewerk erfüllt hat, oder vielmehr auch nicht mehr Sonne, sondern die Nacht, die ihrem lockigen Geliebten oder Bräutigam die Haarlocken abschneidet, *crines Phoebi*, in denen seine ganze Kraft steckt; die Nacht, welche die Sonne ihres Strahlenschmuckes beraubt, sodass der Sonnenheros entkräftet zur Erde sinkt und geblendet auf dem Kampfplatze verbleibt. Noch in einem jüdischen Literaturproduct aus späterer Zeit wird von der untergehenden Sonne der Ausdruck châlâsh, „schwach, entkräftet", gebraucht. „Sie gleicht einem Helden, welcher als Starker auszieht und kraftlos heimkehrt; so ist auch die Sonne bei ihrem Aufgange ein kräftiger Held und bei ihrem Untergange ein Schwächling."[1] Mit dem Namen Lê'â, wird nichts Aehnliches verbunden; doch ist es klar, dass dieser Name die untergehende Sonne oder die hereinbrechende Nacht benennt, wenn wir lesen: „Die Augen der Lê'â waren schwach" (we'ênê Lê'â rakkôth, Genes. XXIX, 17).[2] Wie eng die Begriffe Ende (hier des Tags) und Ermattung im Semitischen zusammenhängen, dass sehen wir sehr klar an dem aramäischen Worte shilhê, welches Ende bedeutet und eine von der Shaf'êl-Form ausgehende Weiterbildung des Stammes lehî ist (das hebräische lâ'â, woher unser Name Lê'â), welcher ermatten bezeichnet.[3] Noch klarer und unzweideutiger ist der Name Râchêl. Er bedeutet: das Schaf. Wenn der alte Mensch seinen Blick zum Himmel erhob und auf der Weide des Himmels graue Wolken langsam dahinziehen sah, da erblickte er dort oben dasselbe, was unsere Kinder erblicken, wenn sie in ihrer lieblichen Phan-

---

[1] Midrâsh Shôchêr Ṭôbh zu Psalm XIX, 7.

[2] Die Entgegensetzung von Lê'â's schwachen Augen gegen Râchêl's Schönheit gehört nicht der mythischen Stufe an, sondern der epischen Darstellung.

[3] Es ist kein Grund vorhanden, das Wort shilhê von dem Shaf'êl shalhî zu trennen, wie dies Levy thut im Chald. Wörterb. II, 481; vgl. Reggio in der hebr. Zeitschr. Ozar Nechmad, I, 122.

tasie am Himmel Gestalten entdecken wollen von Bergen und Thieren. Der mythosschaffende Mensch und unsere Kinder stehen in dieser Beziehung auf derselben Stufe des Geistes. Wie schön hat Angelo de Gubernatis in der Einleitung zu seinem epochemachenden Werke „Zoological Mythology“ die tiefen, und auf gemüthvolles dichterisches Nachfühlen der Empfindungen einer mythischen Zeit beruhenden Erklärungen der alten Thiermythen an die lebhaften Erinnerungen jenes frühen Alters angeknüpft, wo der jetzt so gründliche Mythosforscher gen Himmel blickend selbst Mythos machte! Und was die mythosschaffende Menschheit der Urzeit, was noch das Kind unserer fortgeschrittenen Neuzeit in dem bilderreichen Buche der Natur liest[1], das finden in ihr noch jetzt diejenigen Menschen, die zwar nicht mehr Mythos machen, aber uns an unvermittelter Naturbetrachtung überragen. Die Sandhäufungen und Dünen der Sahara werden von den Eingeborenen verschiedenartig genannt: Kelb, Hund, kebsh, Schaf, chashin el-kelb oder chashin el-kebsh, Hunds- und Schafsnase.[2] Besonders aber sind es die Wolken, die der Phantasie so viel Nahrung boten. Auf arabischem Gebiete können wir auf eine Abhandlung des jedem Arabisten bekannten Sprachgelehrten älterer Zeit, Abû Bekr ibn Durejd, über die „Beschreibung des Regens und der Wolke“ verweisen, welche der gelehrte Engländer Prof. William Wright in einer nutzbaren Sammlung herausgegeben hat. In dieser Abhandlung wird man so manches lebensvolle Bild finden, welches die alten mythischen Anschauungen in ihrem Fortwirken veranschaulicht[3], und, um noch einen uns näherliegenden modernen Literaturkreis zu nennen, wer kennt nicht die classische Stelle im Shakspeare, wo Polonius über die Gestaltungen der Wolke Betrachtungen anstellt, eine Reihe von mythischen Betrachtungen, die derselbe eng-

[1] Vgl. Zeitschr. für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft (1869), VI, 237. 252.

[2] Rohlfs, Quer durch Afrika, I, 204.

[3] Opuscula arabica, p. 16—39.

lische Dichter einen andern seiner Helden zu einem mythologischen Resumée verdichten lässt:

> Sometimes, we see a cloud that's dragonish
> A vapour, sometime, like a bear or lion
> A tower'd citadel, a pendent rock
> A forked mountain or blue promontory
> With trees upon't that nod unto the world
> And mock our eyes with air —
>
> Antony and Cleopatra IV, 12.

Ist nun der Himmel ein Weideplatz, so liegt es ja am nächsten, in den Wolken weidende Thiere zu erblicken. Der nomadisirende Araber sieht denn auch in den Wolken Kamelheerden[1] und nennt eine kleine Heerde von 20—30 Kamelen mit demselben Namen, mit welchem er ein abgelöstes Wolkenfragment bezeichnet: al-ṣirmâ. Der Dichter Abû Ḥibâl nennt die regenschwere Wolke dalûḥ, d. h. ein mit vielem Gepäck beladenes Kamel[2], und nach dem arabischen Sprachgelehrten al-Tebrîzî heisst die in Begleitung von Donner und Blitz sichtbare Wolke deswegen al-ḥannânâ, die Brüllende, weil die alten Araber die donnernde Wolke[3] ein Kamel nannten, das in schmerzvoller Sehnsucht nach der Heimatstätte in lautes Brüllen ausbricht. Welch sinniger Mythos steckt da hinter dem Sprachausdrucke ḥannânâ! Das Kamel ist auf der Wanderung weit von der Heimat abgekommen, es sehnt sich nach Hause, es brüllt unter entsetzlichem Schmerze: — es donnert.[4] Ja, dieser Mythos war nicht vereinzelt bei den Arabern; wir finden eine leise Spur davon bei den spätern Juden, im

---

[1] Z. B. Ḥamâsâ, p. 609, v. 6; al-Nâbiġâ VI, v. 9.

[2] Ḥamâsâ, p. 391, v. 2.

[3] Commentar zu Ham. ibid.

[4] Die alten Araber erkannten bereits den Donner und den Blitz als von den Wolken ausgehend und verursacht; man kann diesbezüglich auf viele Stellen verweisen, es sei genug an Lebîd Mu'allaḳâ, v. 4. 5. Ḥanna (seufzen, sehnsuchtsvoll ächzen) ist demnach soviel als donnern, z. B. Aġânî XIII, 32, 8 ḳad ra'adat samâ'uhu wa-barakat wa-ḥannat wargaḥannat

Talmûd, Da heisst es von dem Donner: „Die Wolken ächzen“. Achâ b. Jaʿḳôbh erklärt die meteorologischen Erscheinungen mit den Worten: „Der Blitz funkelt, die Wolken ächzen (menahamîn ʿanânê) und der Regen kommt. (Berâkhôth fol. 59 a). Diese mythische Auffassung ist nur eine Variation jener allgemeinen Anschauung, wonach der Donner ein Brüllen des Löwen ist (Hiob XXXVII, 4, nur vom Löwen wird shâʾag gebraucht), woraus in der monotheistischen Umbildung an so vielen prophetischen und poetischen Stellen das Brüllen Jahve's wurde. Im Arabischen gebraucht man vom Brüllen des Löwen und vom Donner hamhama; auch zamgara ist ein Wort, welches beiden gemeinsam ist. In der bereits erwähnten Schrift des Ibn Durejd sagt ein Araber von der Donnerwolke: „Ihre Donner ächzen wie vom Heimweh geplagte Kamele (ṭirâb), und brüllen wie wüthende Löwen.“ [1]

Der Araber erblickte in den Wolken eine Kamelheerde, in der Wolke ein Kamel.[2] Auch die in der arabischen Poesie so häufig wiederkehrende Vergleichung mit dem Straussvogel wird in der Anschauung von den Wolken geltend gemacht. Zuhejr b. ʿUrwâ sagt von einem hinter der grossen Wolke sichtbaren kleinern Wölkchen: es sei ein an den Füssen aufgehängter Straussvogel (kaʾanna-r-rabâba duwejna-s-saḥâbi * naʿâmun tuʿallaḳu bi-l-arguli).[3] Vom hebräischen Mythos ist uns eine Anschauungsweise überliefert, in welcher die Wolke als Schaf angesehen wird (Lämmerwolke), als Râchêl. Sie ist die echte Frau des dunkeln, nächtlichen, umwölkten Himmels. Wenn die Wolke ihre nasse Last auf die Erde träufelte, da sagte der alte Hebräer: „Râchêl weint um ihre Kinder“, eine Phrase, die als Residuum eines mythischen Anschauungskreises in ganz anderer Bedeutung sich bis in die späte Zeit erhielt.[4]

[1] Vgl. Opuscula arabica, p. 20, 10; 21, 7.

[2] Vgl. ibid. p. 29, 2.

[3] Kitâb al-aġânî XIX, 157, 1.

[4] Jerem. XXXI, 15.

Denn so wie der Araber den Donner als den Schmerzensschrei der Wolke ansah, so mochte der Hebräer in dem Regen die Thränen der Râchêl erblicken. Und auch die Araber sagen bis zum heutigen Tage vom Regen: der Himmel weint, die Wolken weinen [1], eine Anschauung, die auch dem Hellenen nicht fremd war, wenn er von „Jovis Thränen“ sprach. [2] Im ʿAntarroman XXV, 58, 4 heisst es vom Regen:

Der düstere Himmel weint mit Thränen, die da herabströmen aus dem Auge der regnenden Wolke;

und am schönsten spricht der Dichter Ibn Muṭejr von dem weinenden Himmel:

Die Wolke lächelt mit Aufleuchten (des Blitzes) und weint aus Augenwinkeln, deren Nass nicht durch Splitter (die im Auge stecken) hervorgelockt wird; und ohne Kummer oder Freude verbindet sie Lachen und Weinen. [3]

Râchêl hat einen geliebten Sohn: Jôsêf. Dieses letztere Wort bedeutet: Er vermehrt, d. h. nach dem oben bereits wiederholt Bemerkten: der Vermehrer. Er wird in einem Hymnus an ihn genannt: „Der Segen des Himmels von oben, der Segen der Flut, der unten Lagernden, der Segen der Mutterbrust und des Mutterleibes“ (Genes. XLIX, 25). Kann man bezweifeln, dass dies der Regen ist, der Vermehrende, der Segen von oben, der unten als Wasserflut lagert, der Regen, den man mythisch so gern als die nährende Milch der gemelkten Wolkenkuh betrachtete? [4] Kann wol der geringste Zweifel darüber obwalten, dass der „Vermehrer“, der Sohn der

---

[1] Vgl. al-Sherbînî Hezz al-ḳuḥûf etc. lithogr. (Alexandrien), p. 253. Auch vom gerötheten Abendhimmel sagte man im Arabischen: er weine bluthige Thränen (al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ, I, 430.

[2] Clemens Alex. Strom. V, 571.

[3] S. Nöldeke's Beiträge zur altarab. Poesie, S. 34.

[4] Der Mythos nennt die Wolke auch Euter. S. Mannhardt, German. Mythenf., S. 176—188; auch im Arabischen Ibn Muṭejr bei Nöldeke, a. a. O.

Wolke nichts anderes sein kann als der Regen, sowie der Wein die Tochter der Weinbeere[1], die Frucht der Sohn des Baumes[2] genannt wird, und so wie man im Arabischen das Brot gâbiru-bnu ḥabbata, gleichsam Kraftgeber, Frau Korns Sohn, nennt?[3] Und während diese letztern Anschauungen wol natürlich, aber nicht ganz allgemein verbreitet sind, ist diejenige: der Regen ist das Kind der Wolke, allgemein. Wir begegnen ihr bei den Hellenen, wo Pindar singt:

.... ἔστιν δ' οὐρανίων ὑδάτων
ὀμβρίων, παίδων νεφέλας

Olymp. X, 2—3;

ebenso wie bei den Arabern. Da sagt der Dichter Muḥammed b. ʿAbd al-Malik, als ein heftiger Regenguss die Ankunft seines Freundes al-Ḥasan b. Wahab verzögerte: „Ich weiss nicht wie ich mich beklagen soll gegen einen Himmel, der von mir zurückhält einen andern Himmel (den Freund), es sei denn, dass ich Fluch und Segen zugleich ausspreche: jener möge kinderlos werden, dieser aber lange leben.“[4] Der Wolkenhimmel möge seine Kinder verlieren! d. h. es möge der Regen aufhören.

[1] Ibnat al-ʿinab in dem berühmten Weinliede des Wâlid b. Jazîd (Agânî VI, 110, 5). Bekanntlich heisst der Wein im Hebräischen „Traubenblut“, dam ʿênâbh (Deut. XXXII, 14); vgl. das Pers. chôni rûz bei Wassâf (ed. Hammer), p. 138, 6, shahzâdegân bâ jekdiger chôni rûz chordend.

[2] Im Siamesischen: luk mei, Sohn des Baumes, Frucht (Steinthal, Charakteristik, S. 150); man vgl. den Midrâsh rabbâ Leviticus, sect 7, wo von den Kindern der Bäume die Rede (châlaḳtâ khâbhôd lâʿêṣîm bishebhîl benêhem). Die Perle heisst bei Wassâf, S. 180, 15, Zâdei jem, Sohn des Meeres. Ein merkwürdiges mythologisches Kindschaftsverhältniss findet man in der polynesischen Mythologie. Dort ist das Jahr eine Tochter der ersten Urältern, welche dann mit ihrem eigenen Vater die Monate zeugte, die Kinder dieser letztern sind die Tage (Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, 233).

[3] Bei Fleischer in Zeitschr. D. M. G. (1853), VII, 502 Anm.

[4] Agânî XX, 54, 16.

Lastu adrî mâ dâ aḳûlu wa-ashkû * min samâ'in taʿûḳunî ʿan samâ'î
Ġajra annî adʿû ʿala tilka bi-ṭ-ṭuk * li wa-adʿû lihâḍihi bi-l-baḳâ'i.

Dieser Vermehrer, Sohn der Wolke ist es, welcher allein Hülfe schaffen kann, wenn die Erde durch lange Dürre und Hungersnoth heimgesucht wird. Der vermehrende Regen gibt der dürren Erde ihre Fruchtbarkeit zurück und verschafft der hungernden Menschheit Nahrung. Das ist der einfache Gedanke, welcher die mythische Grundlage zu der Erzählung von der Hungersnoth in Aegypten und Josef's Hülfe in derselben bildet. Der lebendige Mythos ist allgemein, nicht gebunden an Ort und Zeit, er ist weder geographisch noch chronologisch begrenzt. Der nicht mehr verstandene und aus dem Bewusstsein der Menschen geschwundene Mythos wird zur Sage mit localer Bestimmtheit und spielt in einer bestimmten historischen Zeit. Es ist dies dieselbe Erfahrung, die wir an den meisten hellenischen Heroenmythen machen. Die Sonne, welche tagtäglich die Ungeheuer der Finsterniss und das Gewitter mit eiserner Keule bekämpft und erlegt, wirkt als personificirter Herakles in einem kleinen Flecken Hellas, in Nemea oder Lerna. Während Josef der dürren Erde Fruchtbarkeit verleiht und sie als „Vermehrer" von dem Fluche erlöst, der auf ihr lastet, wirkt der prophetische Held, an dem wir bereits einige solarische Züge nachgewiesen, das Entgegengesetzte. Èlîjâhû, der mit feurigem Rosse auf feurigem Wagen gen Himmel fährt, der „haarige Mann", verflucht die Erde des hebräischen Landes zu Âch'âbh's Zeit — wieder Localisirung und chronologische Beschränkung dessen, was der Mythos im allgemeinen und ohne Begrenzung erzählt — mit Dürre, Regenlosigkeit und Unfruchtbarkeit; er ist die Veranlassung einer grausamen Hungersnoth (I. Kön. 17, 1).

Der „Vermehrer" kämpft auch harte Kämpfe. Der berühmteste davon ist jener Kampf, den er gegen die ihn so heiss Liebende besteht, deren Namen uns nur die legendarische Tradition aufbewahrt, gegen Zalîchâ, die Einherschreitende. Wir kennen sie bereits. Er entflieht vor

der Liebenden, lässt aber seinen Mantel zurück bei ihr (Genes. XXXIX, 12). Dieses Moment, das uns als Nebensächliches erscheint, mag ein wichtiger Zug des alten Mythos gewesen sein. Wir werden noch später sehen, dass die Gestalten des nächtlichen und dunkeln Himmels mit einer Decke, einem Mantel versehen werden, mit dem sie die Erde oder die Sonne verdecken: dies ist die Ursache der Finsterniss. Ein anderer Kampf ist es, den er gegen seine Brüder kämpft, die „Inhaber der Pfeile", d. h. der Sonnenstrahlen, welche die Regenwolke mit ihren Pfeilen beschiessen und sie zu vertreiben suchen. Josef's Verfolgung durch die eigenen Brüder und seine Vertreibung nach Aegypten ist nichts anderes als die andere Seite des Osiris-Typhon-Mythos der Aegypter und des Adonis-Mythos der Phönizier; nur dass dort der Sonnenheld, hier der Regenheld der Gegenstand der Verfolgung ist. Während der Sarg des Osiris seine Wanderung von Aegypten aus antritt und an der phönizischen Küste in Byblos landet, wandert der verkaufte Josef auf dem umgekehrten Wege von Kena'an nach Aegypten. Beide Mythen sind zur Localsage geworden, jene in Aegypten, diese in Kena'an, die Richtung dieser Wanderung modificirt sich demnach im Sinne dieser Localisirung.

Aus dem Kampfe des Regenhimmels gegen die Pfeile schiessenden Sonnenhelden entsteht nach unserm Mythos der Regenbogen, welcher später, ebenso wie der Blitz der „Pfeil Gottes" genannt wurde, als der „Bogen Gottes" bezeichnet wird (kashtî, Genes. IX, 13), und für dessen Entstehung die Cultursage eine Begründung gibt, welche dem Mythos noch fremd ist. Dieser scheint den Regenbogen dem Josef beizulegen, welcher, nachdem er von den „Pfeilbesitzern" besiegt und vertrieben wurde, doch keine gänzliche Niederlage erlitten hat, „denn fest sitzt sein Bogen" (Genes. XLIX, 24). Dieser Ausdruck weist auf folgende Auffassung hin: Nachdem die Regenwolke durch die Sonnenhelden von ihrem Platze verdrängt wurde, befestigte er für einen künftigen Kampf seinen

Bogen am Himmel. Der Regenbogen ist somit nach dem hebräischen Mythos ein Bogen, der dem Gewitterhelden angehört. Dieselbe Anschauung finden wir auch in der arabischen Mythologie. Der Regenbogen heisst unter andern ḳausu Ḳuzaḥa, der Bogen des Ḳuzaḥ (dieser ist als Gewitterheld nachgewiesen), und wie man aus einigen Stellen, welche Tuch in seiner Abhandlung über die sinaitischen Inschriften gelegentlich zusammengetragen[1], combiniren kann, ist es derselbe Bogen, aus dem Ḳuzaḥ während des Gewitters seine Blitzespfeile abschiesst, der dann auch nach Beendigung des Gewitterkampfes am Himmel erscheint. Mit dem Bogen zugleich wird in dem hebräischen Hymnus, dem wir obige Angabe entnommen, erwähnt: ebhen Jisrâ'êl, der Stein Israel's. Vielleicht irre ich nicht, wenn ich vermuthe, dass die Steine hier solarische Bedeutung haben, von der Sonne gebraucht, welche nach Besiegung Josef's am Firmamente erscheint. Wir wissen aus den Nachweisungen Schwarz'[2], welche neuerdings Kuhn in seiner akademischen Abhandlung über die Entwickelungsstufen der Mythenbildung bekräftigt hat, dass die Sprache des Mythos die Sonne ebenso wie andere Lichtkörper Steine nennt. Dahin gehört ja auch, wenn David seinen Riesenfeind mit Steinwürfen erlegt. Auch Ḳajin tödtet den Hebhel durch Steinwürfe, wie die Tradition bewahrt hat.[3] Im ganzen aber kann man aus jenem Hymnus für den Mythos nur Andeutungen ablösen; denn an die Ueberreste jener uralten Hymnen, denen auch dieses Stück angehört, hat sich in späterer Zeit sehr vieles angelehnt, was aus historischen Verhältnissen und Beziehungen erwachsen ist und auch auf das Uralte verändernd eingewirkt hat, sodass wir uns in Betreff dieser Fragmente begnügen müssen, aus denselben im allgemeinen erfahren zu können, welches die Punkte und

[1] Zeitchr. D. M. G. (1849), III, 200. Vgl. oben S. 89.

[2] Sonne, Mond und Sterne, S. 1 fg.

[3] Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, S. 39. Zeitschr. D.M.G. (1861), XV, 86.

Auffassungen sind, um die sie sich hauptsächlich drehen. Dass die alte mythische Anschauung der Hebräer vom Regenbogen sich so schwer reconstruiren lässt, hat natürlich seine Ursache darin, dass diese mythische Auffassung durch eine später entstandene theologische Erklärungsweise (Genes. IX, 12—17) leicht verdrängt wurde. Es ist bemerkenswerth, dass gerade in Betreff des Regenbogens der an letzterer Genesisstelle auseinandergesetzte Entstehungsgrund in manchen Kreisen sich so wenig Durchbruch verschaffen konnte, dass in den christlichen Volkssagen noch vielfach an alte mythische Anschauungen angeknüpft wird. Wir wollen nur an eine Mittheilung von Bernhard Schmidt erinnern, wonach das christliche Volk auf Zakynthos den Regenbogen noch heutigentags den Gürtel oder den Bogen der Jungfrau, τὸ ζώναρι, τὸ τόξο τῆς παναγίας, nennt.[1]

13.

Während nun die echten Frauen Jakob's, wie wir gesehen, ihm selbst homogene mythische Gestalten sind, bezeichnen seine Nebenfrauen, die beiden Kebsweiber Zilpâ und Bilhâ, zu Jakob im Gegensatz stehende Gestalten des alten Mythos. Den mythischen Charakter der Zilpâ haben wir bereits oben im siebenten Abschnitt dieses Kapitels bestimmt. Es stand uns für diese Bestimmung nur die Etymologie des Namens zur Verfügung, da uns von dieser mythischen Figur gar kein materieller Mythos überliefert ist. Umgekehrt verhält es sich bei der Bestimmung dessen, was Bilhâ bedeutet. Das Hülfsmittel der Etymologie lässt uns hier im Stich; denn, wenn wir auch voraussetzen, dass der Abstractbegriff, dessen Form dieser Name repräsentirt, hier mit Participialbedeutung aufzufassen ist (Bilhâ = „die Zitternde, Erschrockene"), leitet uns beim Mangel an dahingehörigen Analogien die Bedeutung des Namens

[1] Das Volksleben der Neugriechen (Leipzig 1871), I, 36.

auf gar keine Fährte, deren weitere Verfolgung uns von Nutzen wäre. Dafür aber haben wir zum Glück einen materiellen Mythos, der sich auf Bilhâ bezieht. „Es ging Re'ûbhên und ehelichte Bilhâ, die Nebenfrau seines Vaters“ (Genes. XXXV, 22).

Der Uebergang von der einen Naturerscheinung in die andere wird vom Mythos nicht immer unter dem Gesichtspunkte des Kampfes angeschaut, wobei die weichende Erscheinung den Besiegten und die bleibende den Sieger bezeichnet. Ebenso häufig als das Sprechen von solchem Kampfe, ist der Mythos vom Lieben und Vereinigtwerden, von der geschlechtlichen Vereinigung. Die schwindende Erscheinung geht in die unmittelbar auf sie folgende auf, sie werden eins, Mann und Weib. Bei dem Mythos von der geschlechtlichen Vereinigung wird zuweilen jener mythische Zug vernachlässigt, dass die beiden einander folgenden Gestalten Geschwister sind, oder Vater und Kind, Mutter und Kind. Wir hatten ein Beispiel davon in dem hebräischen Mythos von der Vereinigung des Shekhem mit der Dînâ. Sehr häufig ist dies im arischen Mythos, und es genügt wol diesbezüglich auf die betreffende Partie in Max Müller's „Essay“ hinzuweisen. Ein sehr schöner Mythos dieser Art ist der, welcher uns in einer dem Plutarchos zugeschriebenen Schrift, *De fluviorum et montium nominibus* (IV, 3), erhalten ist. Bei Gelegenheit des Gangesflusses wird da erzählt: „An demselben liegt auch der Berg Anatole, d. h. „der Aufgang“, so genannt wegen folgender Ursache: „Helios sah einst die Jungfrau Anaxibia tanzen und wurde von heftiger Begierde zu ihr ergriffen, und als er seine Liebe nicht mehr unterdrücken konnte, da wollte er der Jungfrau Gewalt anthun und verfolgte sie. Die Jungfrau, von überall umschlossen, flüchtete sich in den Tempel der Artemis Orthia auf dem Berge Koryphe und verschwand vor den Augen des Verfolgers. Dieser, von hinten nachfolgend, ging, als er seine Geliebte nicht einholen konnte, vor Trauer daselbst auf: daher nennen die Eingeborenen den Berg: Anatole, Sonnenaufgang, wie dies Kaimaros im 10. Buche

der «Indischen Dinge» erzählt."[1] Hier, wo der Sonnenaufgang nicht einmal Ergebniss der Vereinigung, sondern, charakteristisch genug, der verzweifelten Liebe ist, steht Helios in keinem verwandtschaftlichen Verhältnisse zur Morgenröthe ebenso wenig wie Shekhem zur Dînâ, oder Abhîmelekh, der spätere Sonnengott (Melekh, vgl. Abhîba'al und Ba'al) zu Rebbeka, die er heftig liebt (Genes. XXVI), oder zur Sârâ — Mond — mit der er sich vereinigt (Genes. XX). Es überwiegt jedoch die Anschauung, der wir noch in dem Mythos von Lôṭ begegnen werden, dass die Liebenden oder sich Vereinigenden Blutsverwandte sind, Geschwister oder Aeltern und Kinder. Die Anschauung von einem Sohne, der in seine Mutter verliebt ist, ist, wie Lenormant nachweist, in der asiatischen Mythologie ganz allgemein; im altbabylonischen Mythos ist Dâzî der hebräische Tammûz, Liebhaber seiner Mutter Istar u. s. w.[2]; bei den Aegyptern heisst Amôn der Gemahl seiner Mutter Neith, und bei den Indern heisst Pushân sowol der Liebhaber seiner Schwester als auch der Gemahl seiner Mutter. Wenn nach lange andauernder Finsterniss mit langsamem Fortschritte erst ein räthselhaftes Zwielicht eintrat, welchem mit immer schnellerm Lauf die Morgenröthe folgte: so sagte der Indogermane: Prajâpati liebt seine eigene Tochter Ushas und thut ihr Gewalt an, oder Indra verführt Ahâlia (die Nacht) oder vereinigt sich mit seiner Mutter, der Dahâna.[3] Dahin scheint auch Sârâ zu gehören, welche nicht nur Gattin, sondern auch Schwester des Abhrâm ist. Re'ûbhên chelicht seine Mutter, oder besser die Frau seines Vaters, Bilhâ. Dass Reû'bhên eine dem Ja'ḳôbh homogene, d. h. nächtliche Gestalt ist, ersehen wir am besten daraus, dass er im Kampfe der

[1] Plutarchi fragmenta et spuria (ed. Fr. Dübner [in der Firmin Didot'schen Sammlung], Paris 1855), p. 83.

[2] Lettres assyriologiques et epigraphiques (Paris 1872), II, 5. Brief.

[3] Müller, History of Sanskr. Lit., p. 530; Essays II, 143; Fiske, Myths, p. 113.

„Pfeilbesitzer" gegen Josef auf des letztern Seite ist und ihn retten will, während der Sonnenmann Jehûdâ die Verkaufung des Josef vorschlägt (Genes. XXXVII, 21. 26). Ein solcher sympathischer Zug bedeutet im Mythos zum mindesten, dass der Theilnehmer und der Gegenstand seiner Theilnahme nicht gegensätzliche Gestalten sind; wir sahen dies bereits oben am Verhältniss des Isak zu Esau und der Rebbeka zu Jakob. Doch scheint Re'ûbhên hier nicht die Nacht im allgemeinen zu sein, sondern das Zwielicht, das den Anfang und das Ende der Nacht bildet, wenn wir nämlich Gewicht darauf legen, dass Re'ûbhên „Sohn" Jakob's ist; doch ist dies unwichtig und für das Verständniss des Mythos auch nicht nothwendig, doch sehr wahrscheinlich. Die Sonne ist die Mutter des Zwielichts, denn sie ist es, aus der dieses hervorgeht. Wenn also am Ende der Nacht das Morgendunkel der Sonne oder der Morgenröthe weichen muss und in diese aufgeht, da vereinigt sich Re'ûbhên mit Bilhâ. Wie immer es auch mit dem Zwielichte in diesem Mythos stehe, soviel ist sicher, dass er von der Vereinigung der Nacht mit der Mutter, dem Tage, erzählt; wenn die Nacht dem Tage weicht, aus dessen Schos sie gestern hervorgegangen, so heisst dies im Mythos: es ehelicht Re'ûbhên seine Mutter.

14.

Bevor wir jedoch in dem Kapitel von der Liebe und Vereinigung fortfahren, dessen Material zum grössten Theil aus der Familiengeschichte des Jakob zu schöpfen ist, wollen wir hier einiges über die mythologische Bedeutung dieser Familie selbst einschalten. Unsere mythologische Betrachtung, führt uns hierin zu folgendem Resultat: Der Mythos spricht von allem Anfang an von zwölf Kindern des Jakob, d. i. des dunkeln Nachthimmels. Diese Kinder, auf deren Namen der Mythos kein Gewicht legt, können wol nichts anderes sein als jene leuchtende Schar, die oben am nächtlichen Himmel zu Hause ist: nämlich der Mond und die elf Sterne (vgl. Genes. XXXVII, 9 achad

'âsâr kôkhâbhîm). Es sind dies in anderm Sinne die Kinder Jakob's, als Isak der Sohn Abraham's, oder Josef der Sohn Rachel's ist. Denn während bei diesen letztern die Anschauung von dem Verhältniss von Vater und Kind ein Ergebniss des Eindruckes ist, den das Aufeinanderfolgen auf den mythosschaffenden Menschen ausübt, bedeutet die Schar der Söhne Jakob's eigentlich blos, dass jene Sterne und der Mond die Familie des Nachthimmels bilden, sein Hausgesinde ausmachen. Diese einmal gefasste Anschauung verhinderte daher den mythoschaffenden Menschen nicht, von einem Sohne Jakob's zu sprechen, der zu jener Familie nicht gehört. Und wäre uns ein Mythos aufbewahrt, welcher davon spräche, dass Jakob mit seinem Sohne kämpft, so wie dies von Abraham gesagt wird, so müssten wir diesen Sohn nicht in jener Familie, in jener Sternenschar suchen, die das Haus des Jakob füllt. Es muss im allgemeinen festgehalten werden, was man bei Forschungen über den Mythos nie aus den Augen verlieren darf, dass derselbe nicht ein System darbietet, dessen einzelne Momente zusammenfassende Ergebnisse, Abstractionen einer andauernden Naturbetrachtung sind. Was im Mythos gesprochen wird, ist Ausdruck dessen, wie einzelne Betrachtungen auf den Geist des Menschen wirkten. Daher kommt es, dass der Mythos auf mannichfaltige Art von einer Erscheinung spricht, immer unter einem andern Gesichtspunkte, andere Namen gebraucht, andere Beziehungen appercipirt. Wer daher Widersprüche sucht und findet, der hat sich nicht gegen denjenigen zu wenden, der den Mythos reconstruirt und neu erweckt, sondern gegen die mythosschaffende Menschenseele. Mit dieser muss er rechten, nicht mit der Methode der Mythoswissenschaft.

Die zwölf Söhne des Jakob, welche die Genesisurkunde namhaft macht, wurden schwerlich schon vom alten Mythos als jene Söhne einzeln aufgezählt, die er summarisch als die zwölf Söhne des Sternenhimmels zusammenfasste. Stammväter mit zwölf oder dreizehn Kindern (auch in der Aufzählung der Nachkommenschaft Jakob's variiren ja diese

Zahlen) wiederholen sich in der biblischen Genealogie auch in Bezug auf die Nachkommen Joḳṭân's, Nâchôr's und Ismael's, und derselben Tendenz zur Zwölfzahl in Genealogien begegnen wir auch anderswo. Nach der Sage der Oibvajer hat Getube zwölf Kinder, deren ältestes Mujokewis heisst, und das jüngste, welches zu grosser Macht gelangt und den bösen Geistern mit Erfolg widerstrebt, Vajecyvakon.[1] In einer spätern Zeit, als bereits das Harmonisiren des Sagenmaterials zu walten begann, nicht absichtlich, sondern einer bekannten Tendenz des Menschengeistes zufolge, welche eine Brücke zwischen Widersprüchen schlägt, da fühlte man auch das Bedürfniss, die Namen der zwölf Söhne zu kennen. Da das mythische Bewusstsein und die Stufe der mythischen Triebkraft des Geistes längst überschritten war, da man die Bedeutung jener Namen, mit welcher der Mythos Thaten in Verbindung brachte, nicht mehr verstand, so nahm man eben zwölf dieser Namen, deren grosser Theil bereits inhaltlos geworden, und nannte sie die zwölf Söhne Jakob's. Man gewann auf diese Weise zwölf Namen für jenen allgemeinen Satz: Die Familie Jakob's bilden die Zwölf. Es sind nun unter diesen Namen wirkliche Söhne Jakob's, d. h. solche, die der Mythos selbst als solche einführt, — und da hat die genealogisirende Erzählung Daten verwendet, die sie aus dem Mythos schöpfte. Aber es sind auch solche darunter, die der Mythos nicht als Söhne Jakob's einführt, sondern als Söhne seiner Weiber. Denn man darf nicht vergessen, dass der Mythos, wenn er von Josef sagt, er sei Sohn der Rachel, sich gar nicht darum kümmert, wer der Vater sei. Die Auffassung, deren Exponent eben dieser mythische Ausdruck ist: der Regen ist Sohn der Wolke, ist nicht das Resultat eines Nachdenkens darüber, wer das Ehepaar sei, das dem Josef das Leben gegeben; sondern der mythosschaffende Mensch sieht die regenschwangere Wolke und sieht, wie aus ihrem Schose

[1] Schoolcraft, Historical and statistical information of the Indian tribes (1851), II, 136.

Regen herabtrieft, er verbindet diese beiden Eindrücke und sagt: die Wolke hat den Regen geboren. Die genealogisirende Darstellung konnte nun leicht die Kinder der Zilpâ, der Râchêl u. a. m. demjenigen als Vater zuschreiben, welchen der Mythos als Gatten jener weiblichen Gestalten einführt.

Andere Namen der Söhne Jakob's sind ganz und gar ethnographisch und nicht mythisch; z. B. sicher Binjâmîn, vielleicht auch Jehûdâ. Auch an diese ethnographischen Namen haben sich, wie an vieles Historische, Mythen angesetzt. Von einigen haben sich keine Züge mythischer Natur erhalten, was am meisten namentlich von Gâd zu bedauern ist. Diesen Namen finden wir in einer spätern Zeit mit religiöser Bedeutung (Jes. LXV, 11), und es wäre nicht wenig lehrreich, wenn uns ein ausführlicherer Mythos in die ursprüngliche Bedeutung und Beziehung dieses Namens einen Einblick gestattete. Man hält Gâd gewöhnlich für den sogenannten Glücksstern (Jupiter), aber es lässt sich schwer sagen, ob die Söhne Gâd's, indem ihnen diese Benennung zutheil wurde, mit dem Sterne in Beziehung gesetzt wurden. In diesem Falle hätten wir eine Analogie zu der arabischen Benennung: Töchter des Sternes al-Târiḳ (oben S. 70). So wie einige Araberstämme sich die „Söhne des Regens" (benû mâ al-samâ) nennen u. s. w., so haben auch die hebräischen Stämme zu einer Zeit, als noch der Mythos lebendig in ihrem Bewusstsein war, sich nach jenen mythischen Gestalten benannt; der eine Stamm nannte sich Söhne des Lockigen; der andere Söhne des Vermehrenden u. s. w., und ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, dass diese Stammesbenennung älter ist als jene Namhaftmachung der zwölf Söhne Jakob's. Man hat vielmehr die Stämmenamen, nachdem diese schon lange dagewesen, als die Namen der zwölf Söhne Jakob's vorgeführt und so den Grund zu jener genealogischen Tradition gelegt, welche das Volk Israel auf den Urahn Jakob zurückführt und von da auf dessen Vater Isak und Abraham

zurückgeht.[1] Was uns aber an mythischem Material von den Zwölf überliefert ist, die als die Söhne Jakob's eingeführt werden, ist zusammengenommen, abgesehen von dem, was wir bereits bisher erörtert, sehr wenig. Manche Namen verschliessen sich aller vernünftigen Etymologie, wenigstens einer solchen, welche dem Charakter einer mythischen Benennung entsprechend wäre. Doch können wir auch aus diesem kärglichen Material einzelnes herausheben, was uns als Trümmer des alten hebräischen Mythos des Aufbewahrens würdig dünkt, und eine eingehende Forschung wird, wenn die Untersuchungen auf diesem Gebiete noch weiter gedeihen werden, als wir sie in dieser Abhandlung leisten konnten, besonders das 49. Genesiskapitel, bekannt unter dem Namen „Segen Jakob's", dem wir auch einiges Material entlehnten, heranziehen müssen. In diesem alten Stücke sind nach meiner Ueberzeugung viele Reste von Hymnen enthalten, welche ursprünglich diejenigen Mythosgestalten zum Gegenstande haben, auf welche sie sich in ihrer jetzigen Gestalt als Segnungen beziehen. Es liegen uns in demselben Fragmente einer Art hebräischen Vedas vor den Augen.

Diejenigen Figuren unter den Söhnen Jakob's, an deren Behandlung wir uns, soweit die Hülfsmittel reichen, wagen[2],

[1] Kuenen (in seinem Godsdienst van Israel, I, 114) spricht die Meinung aus, dass blos das Verwandtschaftsverhältniss zwischen den Stammvätern untereinander eine spätere Anschauung sei. Man nannte z. B. die minder edlen Stämme Söhne der Sklavinnen Jakob's und setzte die untereinander enger verbrüderten als Söhne derselben Mutter. Man vergleiche jetzt noch Zunz' Gesammelte Schriften (Berlin 1875), I, 268.

[2] Es bleiben noch immer einige Namen, deren etymologische Erklärung schwer hält. So: Re'ûbhên, Shim'ôn, Bin-jâmîn. Jissâsekhâr ist, wenn wir den Namen wörtlich übersetzen, etwa: der Taglöhner, allerdings eine passende Benennung für die Sonne, wie sie ihr Tagewerk leistet, einem Taglöhner gleich. Jedoch kann ich sie deswegen nicht als mythische Benennung ansehen, weil es ein nicht leicht verzeihlicher Anachronismus wäre, jene uralte Zeit der Mythenschöpfung von Taglöhnern sprechen zu lassen, namentlich in dem Sinne, wie dieser Begriff durch den Namen Jissâ-sekhâr ausgedrückt wird: „er erhebt seinen Lohn".

sind solarischen Charakters, dahin nicht gerechnet natürlich diejenigen, in denen wir bereits in dem Bisherigen Gestalten des nächtlichen und Wolkenhimmels erkannten, und noch eine Gestalt (Lêvî), in der wir etwas dem Solarismus Gegensätzliches erkennen werden. Zebhûlûn hat schon Gesenius als den Runden, Kugelförmigen erkannt. Wir können zwar keine Analogie für eine solche Benennung der Sonne anführen; doch wird sie jedermann ganz natürlich finden. Ich glaube, dass Zebhûlûn der Name der Sonne ist, wenn sie ihren Kreislauf beendet und in ihrer rothen Kugelgestalt am Rande des Meeres erscheint. Wer einen Sonnenuntergang am Meere zu bewundern Gelegenheit gehabt, der versteht, warum der am Ufer des Meeres wohnende Mensch die untergehende Sonne die Kugelrunde nennt; denn in dieser Lage ist sie dem Menschen in ihrer wahren Kugelgestalt recht wahrnehmbar und in die Augen fallend. Und dass der Name Zebhûlûn einer solchen Betrachtung sein Dasein verdankt, das sehen wir aus den Worten des Hymnus an Zebhûlûn, „er ruht" so heisst es da (Gen. XLIX, 13), „am Gestade des Meeres" (lechôf jammîn jishkôn) und in diesem Verse (namentlich in jishkôn) findet man eine weitere Bestätigung für das oben Seite 135 Bemerkte. Naftâlî (vom Stammworte ftl, drehen, flechten, woher fatîl, der Docht, eigentlich Flechtwerk), ist der mit geflochtenen Haarlocken. Der Hymnus nennt ihn „eine laufende Hirschkuh" (ajjâlâ shelûchâ Vers 21), und dies ist entscheidend für die solarische Bedeutung des gelockten Naftâlî. Die Semiten nennen nämlich die Morgenröthe Hirschkuh, der Hebräer ajjeleth has-shachar, die Hirschkuh der Morgenröthe (Ps. XXII, 1), der Araber al-ġazâlâ [1], und

[1] Nach al-Damîrî, Ḥajât al-ḥajwân (Bûlâḳ 1274), II, 219, nur von der aufgehenden Sonne, man sagt ṭalaʿat al-ġazâlâ (sie geht auf), man sagt aber nicht ġarabat (die Gazelle geht unter). Der Dichter Abû Saʿîd al-Rustamî (bei Behâ al-Dîn al-ʿÂmilî, Keshkûl, S. 164, 13) führt das mythologische Bild noch weiter aus, indem er dabei das Verbum naṭaḥa anwendet (stossen), welches von gehörnten Thieren gebraucht

so wie einerseits bereits der Talmud den Grund für die Identificirung der Morgenröthe mit der Hirschkuh sucht und findet [1], so hat auch andererseits schon ein alter jüdisch-arabischer Sprachgelehrter, Moses ben Ezra, in seinem Buche über Poetik die Verwandtschaft dieser Benennung im Hebräischen und Arabischen erkannt. [2] Hiernach wäre auch an eine solarische Bedeutung zu denken, wenn wir von der Ausrüstung der alten mekkanischen Ka'bâ lesen, dass daselbst neben andern Götzenbildern auch goldene Gazellen gewesen seien, welche die Gurhumiten von dort forttrugen und vergruben, bis sie 'Abd-al-Muṭṭalib im Zemzembrunnen wieder auffand. [3] Diese mythische Benennung der aufgehenden Sonne als Hirschkuh oder Gazelle hat ihren Grund in den Hörnern dieses Thieres; denn so wie der Mythos die Sonnenstrahlen einmal als Pfeile, das andere mal als Haarlocken betrachtet, so fasst er sie auch noch als Hörner auf. Darum hat auch die hebräische Sprache nur ein und dasselbe Wort für Horn und Lichtstrahl: „ḳeren", und darum wird Moses, der so manche Züge des Sonnenmythos angenommen, wie Steinthal in seiner Abhandlung über die Prometheus-Sage so trefflich nachgewiesen, als mit Hörnern versehen aufgefasst, d. h. mit strahlendem Antlitze (Exodus XXXIV, 29. 30. 35), ein Merkmal, dem die heilige Ikonoplastik nur allzu getreu anhing. Nach der Edda steckt die Spitze des Hornes von Heimdall (Sonne) in Niflheim (Nebelheim), d. h. die Strahlen der Sonne gehen aus der Finsterniss hervor.

---

wird, wenn sie mit den Hörnern gegen etwas anrennen. Er sagt nämlich, ein schönes Gebäude besingend: tanâṭaḥa ḳarna-s-shamsi min sharafâtihi, dass es durch seinen Glanz mit der Sonne wetteifernd ringt, sodass beide, Palast und Sonne, die Hörner gegeneinander stossen.

[1] Babyl. Tract. Jômâ, fol. 29 a: „Sowie die Hirschkuh ihre Hörner nach allen Seiten verzweigen lässt, so breitet sich auch die Morgenröthe nach allen Seiten hin aus."

[2] Journal asiatique (1861), II, 437.

[3] Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, I, 260.

Die glyptische Darstellung des assyrischen Sonnengottes Bêl im Louvre ist mit einer Tiara geschmückt, umgeben von einer Reihe Ochsenhörner. In der akkadischen Mythologie ist der Name der Göttin Ninka-si, was Lenormant übersetzt: „Die Frau mit gehörntem Angesicht", zweifellos solarischen Charakters.[1] Dasselbe ist der Fall mit der ägyptischen Isis: Τὸ γὰρ τῆς Ἴσιος ἄγαλμα ἐὸν γυναικήϊον βούκερών ἐστι κατάπερ Ἕλληνες τὴν Ἰοῦν γράφουσι, sagt Herodot, und Lucian, der frivole Bespötter alles Religiösen, wundert sich Jupiter gegenüber, warum dieser Gott mit Widderhörnern dargestellt wird[2], worauf der Gott ihn auf ein Mysterium verweist, in welches nicht jeder Uneingeweihte einzudringen vermag.[3] Mit einem Worte, der „lockige" Naftâlî, die schnelle Hirschkuh, ist gewisslich nichts anderes als die „Hirschkuh der Morgenröthe".

Ob der Name Jehûdâ dem Mythos angehört, oder ob er früher Volksname war, ehe ihn die Sage als den eines Patriarchen einführte, ist schwer zu entscheiden. Liesse sich der Name Jehûdâ in einer Weise, welche seine solarische Bedeutung darthäte, etymologisch deuten, so müsste man sich für die erstere Ansicht entscheiden, wegen der solarischen Charakterzüge, die wir mit diesem Namen verbunden antreffen. Die annehmbarste etymologische Erklärung dieses Namens wäre: der Glanzvolle oder (wegen der Femininendung â, die zu dem Passivparticip jehûd ge-

---

[1] Lenormant, La magie chez les Chaldéens (Paris 1874), p. 140. Die magische Décadence lässt jedoch die Hörner, nicht ohne magische Beziehung, auch ausserhalb des Sonnengötterkreises auftreten, z. B. „on voit Bin la tête surmontée de la tiare royale armée de cornes de taureau, les épaules munies de quatre grand ailes etc." (ibid. p. 50). Hier gehören die Hörner zum Stossen, nicht zur Bezeichnung des Strahlens. Jedoch ist gerade bei Bin die mythische Bedeutung nicht ganz klar. Da er zuweilen genannt wird „die südliche Sonne über ʿElâm" (ibid. p. 121), so können die Hörner in der angeführten Darstellung dem solarischen Charakter entsprechen.

[2] Deorum concilia, p. 10.

[3] Vgl. Herodot II, 42; IV, 181.

fügt ist, in abstracter Bedeutung) der Glanz. Ist aber die zweite Ansicht die richtige und der Name Jehûdâ ursprünglich blos ethnographischen Charakters, so muss man, wie bei andern nicht urmythischen Namen, annehmen, dass sich die solarischen Mythen, in deren Verbindung wir diese — zum Theil historisch bedeutsamen — Namen antreffen, in späterer Zeit an die betreffenden Personen ansetzten.

Eine echt solarische Sage[1] ist es, dass sich Jehûdâ mit der Tâmâr geschlechtlich vereinigt. Dieser letztere Name bedeutet soviel als Frucht, und der Mythos von ihrer Vereinigung mit Jehûdâ ist ein Ausdruck dafür, dass die Herbstsonne die Baum- und Feldfrüchte mit ihren Strahlen bescheint. So mochte der ackerbauende Hebräer sagen, wenn zur Erntezeit die Sonne mit ihren heissen Strahlen die Reife der Früchte beförderte, und an die Herbstsonne Jehûdâ mag er dann besonders mit Bezug auf die Weinlese den Hymnus gerichtet haben, der uns im sogenannten Segen Jakob's für Jehûdâ erhalten ist (Genes. XLIX, 11—13):

Er bindet an den Weinstock sein Füllen
Und an die Rebe seiner Eselin Junges.
Er wäscht in Wein seine Kleidung
Und in Rebenblut sein Gewand.
Röthlich ist sein Auge von Wein
Und weiss sind seine Zähne von Milch.

Es ist dies eine echt mythische Schilderung der Sonne, wie diese zur Zeit der Weinernte sich mit der Weinpflanze paart. Das rothe Auge und die weissen Zähne bedürfen nach dem im elften Abschnitte dieses Kapitels Erörterten keiner ausführlichern Begründung mehr. Nur das, was vom Esel und Eselfüllen erwähnt wird, bedürfte einiger erläuternder Worte. Es genüge hier im allge-

[1] Wir wollen kein Gewicht darauf legen, dass bei Sanchuniathon an der Stelle des geopferten Isak ein Jeûd figurirt; also wenn Jeûd identisch wäre mit dem hebräischen Jehûdâ, so bewiese auch der Umstand, dass er hier als Aequivalent des Isak gilt, für den solarischen Charakter.

meinen darauf hinzuweisen, dass der röthlichbraune Esel eines jener Thiere ist, welche im alten Mythos zur Benennung der Sonne dienen.[1] Der Anknüpfungspunkt wird wol in der röthlichen Farbe zu suchen sein, und daher kommt es, dass in den semitischen Sprachen der Esel der Rothe heisst (chamôr, arabisch: aḥmar, roth).[2] Mit der solarischen Bedeutung des Esels hängt es wol zusammen, wenn Shekhem's Vater „der Esel" heisst (chamôr, der Personenname Esel ist auch im Arabischen sehr häufig)[3] und wenn Jissâsekhâr ein „beiniger Esel" genannt wird. Wenn es daher in unserm Hymnus heisst, dass das Füllen und die junge Eselin an den Weinstock gebunden sind, so ist dies gleichbedeutend mit: „die Sonne verbindet sich mit dem Weinstock", es ist nur eine andere Seite des Mythos von der Vereinigung des Jehûdâ mit der Tâmâr. Diese Vereinigung der Sonne mit der Frucht, welche der Grundgedanke des Mythos von Jehûdâ und Tâmâr ist, hat sich in seiner spätern Gestaltung, in Verbindung mit andern Momenten, zur Erzählung, Genes. XXXVIII, erweitert. Derselbe Mythos hat sich an Gestalten aus historischer Zeit angesetzt, in der Sage von Amnôn und Tâmâr (II. Sam. XIII, 1—20). Amnôn, Sohn David's, liebt seine Schwester Tâmâr, behält sie unter dem Vorwande einer Krankheit als Wärterin bei sich und thut ihr Gewalt an. Hier hat sich der Mythos von der Liebe der Sonne zur Frucht an Amnôn angelehnt, einem durchaus nicht

[1] Angelo de Gubernatis' Darstellung bietet gerade in Betreff der mythologischen Bedeutung dieses Thieres nicht genug Bestimmtes; s. Die Thiere in der indo-germanischen Mythologie, S. 278 fg.; vgl. Pleyte, La religion des Pré-Israélites (Leiden 1865), p. 151, wo über den Cultus des Esels manches Nützliche gesagt wird.

[2] Vgl. Gesenius, Thesaurus, p. 494 und 1163.

[3] Ueber den Eigennamen ḥimâr bei den Arabern ist Jâkût II, 362 nachzulesen; vgl. Ibn Durejd, Kitâb al-ishtiḳâḳ, p. 4. Auch der arabische Eigenname Miṣḥal wird mit dem Esel in Verbindung gebracht; es knüpft sich nämlich an das Schreien des Waldesels an; s. Tebrîzî's Scholien zu Ḥamâsâ, S. 200 pénult. Vgl. al-Mejdânî, II, 98: akfar min Ḥimâr.

mythische Namen. Wol aber ist Tàmâr hier dieselbe, von deren Vereinigung mit Jehûdâ in der Genesis erzählt wird. In der Amnôn-Tâmâr-Sage ist es Amnôn, welcher die Tàmâr verfolgt, in der Jehûdâ-Tàmâr-Sage stellt sich das Verhältniss umgekehrt. Tâmâr ist es, welche dem Jehûdâ auflauert und ihn verführt. Wenn der alte Mensch die Frucht des Baumes allmählich ihre Farbe verändern sah, bis dass die Herbstsonne sie bescheint, worauf sie reif vom Baume fällt, so sah er darin nichts anderes als ein Liebesverhältniss zwischen Sonne und Frucht, das mit beider Vereinigung endigt. Wir haben es also in diesem Mythos mit derjenigen Phase der Mythologie zu thun, in welcher der ackerbautreibende Mensch, welcher noch immer auf der mythenbildenden Stufe des Geisteslebens steht, von den Phänomenen der Vegetation und ihren Ursachen in Ausdrücken spricht, welche später auf der religiösen Stufe Anlass für jene dualistischen Religionsanschauungen gegeben, welche nicht — wie dies der iranische Religionsdualismus thut — zwei feindliche Mächte einander gegenüberstellen, sondern zwei Factoren des Vegetationsverlaufs nebeneinander in Betracht ziehen (vgl. oben S. 17). Diese Art des Dualismus treffen wir sehr häufig in den semitischen — besonders nord- und mittelsemitischen — Religionen an, und würden wir die Erzählungen und Liebesgeschichten, welche die vorislamitische arabische National- und Stammesgeschichte ausfüllen, näher untersuchen, so würde sich wahrscheinlich ein zur Geschichte gewordenes mythologisches Material ergeben, welches sehr viel Aehnlichkeit mit der Jehûdâ-Tàmâr-Sage bietet. Wir wollen hier nur eine dieser Geschichten hervorheben, welche ihren mythischen Charakter noch durchsichtig genug bewahrt hat. Auf den Bergen Ṣafâ und Marwâ, welche bei dem heiligen Wallfahrtsfeste nach Mekkâ noch heute ihre Rolle haben, standen ehemals zwei Götzen, Isâf und Nâ'ilâ, von welchen erzählt wird, es seien zwei gurhumitische Individuen gewesen, die in der Ka'bâ Unzucht trieben und zur Strafe für diese Entheiligung

des geweihten Ortes — welche, nebenbei gesagt, auch in neuerer Zeit nicht zu den Seltenheiten gehört — in Steine verwandelt wurden.[1] Es braucht nicht betont zu werden, dass diese Gestaltung der Sage auf Umbildung in tedenziös-mohammedanischer Richtung beruht, und dass der Mythoserklärer nur den Kern der Erzählung zu berücksichtigen hat: die geschlechtliche Vereinigung der Nâ'ilâ mit Isâf. Nun braucht man nur diese beiden Worte einfach zu übersetzen, um zu verstehen, was diese Erzählung als Mythos bedeutet. Isâf heisst: *solum sterile*, „unfruchtbare Erde", und Nâ'ilâ, die Beschenkende (als *nomen actionis*), von nâla (schenken). Man braucht nur etwas aus der arabischen Literatur gelesen zu haben, um recht zu verstehen, dass der letztere Name wol sehr einfach ein Beiname des Regens sein kann, welchen die Araber ebenso gerne den Schenkenden nennen, wie sie den Freigebigen mit dem Regen vergleichen (vgl. geshem nedâbhôth, Psalm LXVIII, 10). Also der beschenkende Regen vereinigt sich mit dem unfruchtbaren Boden und befördert die Vegetation. Später ist hieraus, wie aus den meisten derartigen Vereinigungen, Unzucht geworden.

Die Namen der Söhne des Jehûdâ, Pereṣ und Zerach, sind solarische Namen: der Leuchtende, „der mit einer rothen Schnur auf der Hand zur Welt kommt", und der Ausbrechende, Heranbrechende. Diesem Namen liegt dieselbe Anschauung zu Grunde, welche dem deutschen Tagesanbruch, dem ungarischen hajnalhasadás, d. h. Durchriss der Morgenröthe (genau dasselbe was Pereṣ), dem arabischen fagar (besonders infagar al-ṣubḥ oder

[1] Ḳazwînî (ed. Wüstenfeld), I, 77; II, 166. Ich nenne noch andeutungsweise die Erzählung von Muṭ'im, wie sie bei Jâḳût IV, 565 erzählt wird, und erwähne nur noch, dass Muṭ'im (der Speisende) auch der Name eines altarabischen Idols ist. Bereits Krehl macht in seiner Schrift über die Vorislamische Religion der Araber, S. 61, einen Versuch mythologischer Erklärung der Sage von Isâf und Nâ'ilâ; den letztern Namen erklärt er: „die Küssende".

fataḳ *(aurora)*[1] zu Grunde liegt. Die Morgenröthe durchbricht, oder besser durchreisst die Hülle der Finsterniss und bricht aus derselben hervor.

Nach dieser Uebersicht über die solarischen Gestalten unter den Söhnen Jakob's wollen wir diesen Abschnitt mit der Betrachtung über einen mythischen Namen beschliessen, der sich jenen Namen von Söhnen Jakob's anreiht, welche mit dem dunkeln Nacht- und Wolkenhimmel zusammenhängen. Es ist dies Lêvî. Wenn man diesen Namen, unbeirrt durch die etymologische Erklärung betrachtet, welche ihm in der biblischen Urkunde zutheil wird (von lâvâ, sich beigesellen), so wird man, glaube ich, nicht in Zweifel ziehen können, dass dieses Wort Lêvî zu dem Schlangennamen livjâthân in demselben Verhältniss steht, wie ein anderer Schlangenname, nâchâsh, zu dem erweiterten nechushtân, das wir als Name der von König Hiskija zertrümmerten ehernen Schlange finden (II. Kön. XVIII, 4). Der Name bedeutet sicherlich nicht chern; denn man benennt ein Abbild eher nach dem, was es vorstellt, als nach dem Stoffe, woraus es gegossen ist. Ja, die Form livjâthân setzt eine einfachere Grundform nothwendig voraus, aus welcher diese erweiterte Form durch Hinzufügung eines Bildungszusatzes: âthân (oder blos ân, wenn wir die Form genauer erst durch ein Femininwort, livjat, hindurchgehen lassen), entstanden ist, ebenso wie nechushtân die Existenz des einfachern nâchâsh nothwendig voraussetzt. Wenn wir im Deutschen ein Wort vor uns haben wie: nächtlich, so könnten wir auch, wenn das Wort Nacht in der Sprache actuell nicht mehr vorhanden wäre, a priori mit vollem Rechte behaupten, es müsse einmal ein Wort existirt haben: Nacht, aus welchem sich dann dieses nächtlich gebildet hat. Ebenso berechtigt die Existenz einer Form livjâthân zur Setzung einer ein-

[1] Abû Nuwâs sagt von der Morgenröthe: maftûḳ-ul-adîmi (Jâḳût III, 697, 22).

fachen Nominalform, welche das Grundwort jener durch Suffigirung weitergebildeten, erweiterten Form ist.

Nun aber ist uns glücklicherweise diese einfache Grundform erhalten; wir haben sie in dem Namen Lêvî vor uns, und wir dürfen demzufolge ohne Scheu behaupten, dass dieser Name Schlange bedeutet. Der Mythos spricht von einer Schlange, welche die Sonne verschlingt, von einer Gewitterschlange, gegen welche die Sonne mit ihren Strahlen ankämpft; es sind die Schlangen, Drachen und Ungeheuer, gegen welche die solarischen Heroen des arischen Mythos ihre Heldenkämpfe bestehen, welche Herakles bereits in seiner Wiege zerdrückt und dann in Lerna und Nemea besiegt; dieselben Schlangen, welche jedoch zuweilen das Feld behaupten und als Sieger aus dem Kampfe gegen die Sonne hervorgehen, wenn diese durch ein stürmisches Gewitter verdrängt und besiegt den Wahlplatz am Himmel verlassen muss.

Die Schlange auf dem Wege,
Die Otter auf dem Pfade,
Beissend die Ferse des Rosses,
Sodass der Reiter rücklings fällt

(Genes. XLIX, 17), nennt sie der hebräische Hymnus vom Kampfe der Regenschlange gegen das Sonnenross[1]; die Schlange, welche eine fliegende Feuerschlange (sârâf me'ôfêf) gebärt, nämlich den Blitz (Jesaias XIV, 29), oder wie der Blitz auch genannt wird, die flüchtige Schlange (nâchâsh bârîach, Jes. XXVII, 1), als dessen Besieger dann die monotheistische Weltanschauung an Stelle der Sonne Jahve setzte, „der mit seiner Macht das Meer peitscht und mit seiner Vernunft das Ungeheuer spaltet; durch

[1] Dieser Hymnus ist an Dân angelehnt, auf welchen er nicht passt, da Dân solarischen Charakters ist. Man ist versucht zu vermuthen, dass er sich ursprünglich auf eine nicht solarische Gestalt, vielleicht geradezu auf Lêvî bezieht, dessen Name mit nâchâsh synonym ist, und dies ist um so wahrscheinlicher, da diesem Sohne Jakob's in dem „Segen" kein besonderer Abschnitt zugewendet und das für ihn Bestimmte mit Shim'ôn zusammengefasst wird.

dessen Hauch der Himmel wieder klar wird, wenn seine Hand erlegt hat die flüchtige Schlange" (Hiob XXVI, 12. 13), und diese flüchtige Schlange ist es, deren Zischen der Donner ist, wie dies ein amerikanischer Mythos ausdrückt; und auch die Algonkins nennen den Blitz eine ungeheuere Schlange, welche Gott ausspeit.[1] Der Regen selbst wird vom Mythos als Schlange angesehen; es sind die Wassersäulen, wie sie sich schlängelnd zur Erde senken, und dann nennt sie der Mythos die sich krümmende Schlange (nâchâsh ʿaḳallâthôn). Der fliegende Blitz, die krümmungsvolle Schlange (beide livjâthân), und das grosse Ungeheuer, dass im Meere ist, um die Sonne zu verschlingen, wenn sie sich des Abends ins Meer niederlässt, werden von der Sonne bekämpft, und der monotheistische Prophet überträgt deren Bekämpfung auf Jahve (Jesaias XXVII; 1; vgl. Ps. LXXVI, 4). Es ist hier zu beobachten, dass noch die spätere Poesie von der Nacht und dem Sturmwinde den Ausdruck gebraucht: sie beissen, verwunden, nämlich die Schlange der Finsterniss und des Ungewitters beisst und verletzt die Sonne. „Ich sagte, die Finsterniss wird mich wol beissen (jeshûfèni), und die Nacht (wird beissen) das Licht vor mir weg" (Ps. CXXXIX, 11); ebenso vom Gewitter (Hiob IX, 17). Hier wird überall das Wort angewendet, welches an einer Stelle (Genes. III, 15) gebraucht wird, um auszudrücken, dass die Schlange die Ferse des Menschen verwundet. Wir haben also in den erwähnten poetischen Stellen einen Nachklang von dem Mythos, dass die Gewitterschlange, wenn sie siegt, den Sonnenheros beisst, verwundet oder gar verschlingt. Klarer wie in den oben angeführten Stellen begegnen wir dem Regen als Schlange in der heiligen Literatur der Parsen, im ersten Kapitel des Vendidad, Vers 2, wo gesagt wird, dass Ahuramazdao als das beste aller Länder Airyana-vaêjô erschaffen hat, während im Gegensatze dazu Aegrô mainyus, der an Tod Reiche, die flüssige Schlange erschaffen hat (azhim raoidhi-

[1] S. Zeitschr. für Völkerpsychol. und Sprachw. (1871), VII, 307.

tem) und den Schnee. Prof. Haug ist es, der die erwähnte Erklärung des azhim raoidhitem gefunden hat[1]; nichtsdestoweniger übersetzt er: eine gewaltige Schlange, da er das Wort flüssig nur vom Ausspritzen des Giftes verstehen kann, oder davon, dass der Verfasser an eine Warmquelle gedacht habe, die im Lande Airyana vaejo zu finden wäre. Es liegt nahe zu behaupten, die flüssige Schlange sei der Regen, um so eher, da sie mit dem Schnee zugleich erwähnt wird.[2] Die letzten Ausläufer dieser mythologischen Auffassung finden wir in dem Systeme der Ophiten; nach ihnen ist die Schlange die feuchte Substanz.[3]

Lêvî ist es mit Shim'ôn (dessen etymologischen Werth wir uns nicht mehr klar machen können), welchen der hebräische Mythos (Genes. XXXIV) als den Tödter des Chamôr (des Esels), und des Shekhem (s. oben S. 146), vorführt. Von demselben Brüderpaare heisst es in den von uns schon einige mal angeführten Hymnenfragmenten: „sie vernichteten in ihrem Muthwillen den Ochsen" (XLIX, 6), das gehörnte Sonnenthier, dessen Hörner (Strahlen) die Gewitterschlangen entwurzeln (ikkerû). Es liegt durch diese Auffassung gleichzeitig klar zu Tage, dass es gar keine Schwierigkeit bereitet, was die Exegeten dieser Bibelstellen immer wieder beschäftigt, dass nämlich das Brüderpaar im Sinne des Hymnos (Segens) einen Ochsen (shôr) getödtet haben soll, wovon in dem erzählenden Theile keine Rede ist.

15.

In der biblischen Erzählung von der Familie des Jakob begegneten wir etlichen jener Liebesmythen, an welchen der arische Mythos so überaus mannichfaltigen Reichthum entfaltet. Eine der bekanntesten Mythen dieser Art ist die

[1] Das erste Kapitel des Vendidad übersetzt und erläutert (in Bunsen's: Aegyptens Stelle, V [II], 126).

[2] Da ravidhîtem auch „laufend" bedeuten kann (Stammwort rudh = fliessen und laufen), so könnte auch: eine laufende Schlange: wörtlich nâchâsh bârîach gemeint sein.

[3] Möller, Kosmogonie, S. 195.

Erzählung vom Oedipus und der Jokaste, wie der König von Theben das traurige Orakel erhält, dass er von seiten eines Sohnes, der ihm von seiner Frau Jokaste geboren werden soll, ernstlichen Gefahren ausgesetzt sein wird; wie der König seinen neugeborenen Sohn Oedipus aussetzt, wie dieser auf wunderbare Art gerettet, in Korinth erzogen wird und, zum Mann aufgewachsen, nach Theben reist, unterwegs seinen Vater tödtet und, nachdem er in Theben angelangt, die Stadt von den Schrecken der Sphinx befreite, zum König ausgerufen wird, worauf er seine Mutter Jokaste heirathet; wie dann endlich Oedipus, nachdem er Kunde von dem Doppelgreuel erhält, das er unbewusst verübt, dem Verbrechen des Vatermordes und der Mutterschändung, sich aus Verzweiflung darüber blendet und ein tragisches Ende erreicht. Jeder kennt diese berühmte Sage der Hellenen, welche in der Oedipus-Tragödie eine so wirksame und herz- und gemüthbewegende Bearbeitung von ethischem Standpunkte gefunden hat.

Oedipus mordet seinen Vater, heirathet seine Mutter und stirbt als blinder Greis. Der Sonnenheld mordet den Vater, der ihn gezeugt, die Finsterniss; er theilt sein Bett mit seiner Mutter, mit der Abendröthe, aus deren Schos (Morgenröthe) er hervorgegangen; er stirbt geblendet: die Sonne geht unter. Wir haben oben gesehen, dass die untergehende Sonne ihr helles Augenlicht einbüsst.[1]

Was für allgemeine und durch ethnographische Unterschiede nicht berührte Thätigkeit des menschlichen Geistes die Mythosschöpfung ist, wie übereinstimmend demnach die Richtung dieser Mythosbildung bei den verschiedensten Völkern und Rassen der Erde ist, das können wir am besten ersehen, wenn wir beobachten, dass dieser selbe Mythos von der Ehelichung der eigenen Mutter ebenso bei den Hebräern wie bei den Ariern vorkommt. Wir haben bereits oben gesehen, Re'ûbhèn ehelicht das Weib seines Vaters: Bilhâ.

[1] Max Müller, Essays, II, 143. Fiske, Mythos, p. 113; vgl. über die Blendung oben S. 128.

Wir bemerken an dem hebräischen Mythos, dass hier der Held der Dunkelheit den Mittelpunkt bildet, während im Hellenischen der Sonnenheld es ist, der seiner Mutter Lager theilt. Während jedoch der Mythos von Re'ûbhên und Bilhâ in der alttestamentlichen Quelle nur ganz kurz erwähnt wird, besitzen wir einen andern Mythos, der in den biblischen Berichten zu einer weitläufigen Erzählung geworden ist: den Mythos von den Töchtern des Lôt. Bevor wir jedoch zu diesem übergehen, wollen wir auf ein, wie ich glaube, bisher ganz unbeachtet gebliebenes Zusammentreffen aufmerksam machen, das wol Anregung zu weiterm Nachdenken bieten dürfte. Die ganze Oedipus-Sage, ganz so wie wir dieselbe bei den Hellenen finden, ist auch als arabische Sage anzutreffen; nur die Personen sind andere. Einer der vielen Nimrôde, deren sich die arabische Legende bemächtigt hat — es werden deren gewöhnlich sechs Namâridâ genannt[1] —, der Sohn des Kena'an und der Salchâ ist der Oedipus der arabischen Sage. Er wird von seinen Aeltern, gleichfalls infolge einer einschüchternden Weissagung, ausgesetzt, damit er sterbe und seinem Vater keine Gefahr bringen könne. Doch auf wunderbare Weise wird er durch ein Tigerweibchen (daher soll auch sein Name Nimrôd kommen, nimr heisst arabisch der Tiger) gesäugt und später durch die Einwohner eines benachbarten Dorfes erzogen. Grossgewachsen versteht er es, ein grosses Heer um sich zu sammeln und verwickelt sich in einen Krieg gegen seinen Vater Kena'an, den er in der entscheidenden Schlacht erschlägt. Im Triumph zieht er in die Hauptstadt ein und heirathet seine Mutter Salchâ. Dies die Grundzüge der arabischen Oedipus-Sage, wie sie sich an den Sonnenheros der Semiten, den Jäger Nimrôd, angelehnt hat. In ganzer Weitläufigkeit wird sie in der breitspurigen Einleitung zum 'Antarroman (I, 13 fg.) erzählt, und ich überlasse es den zum Urtheil berechtigten Lesern, zwischen den beiden Möglichkeiten zu entscheiden: ent-

[1] Vgl. al-Damîrî, Zoolog. Wörterb., I, 70.

weder haben die Araber ihre Version der Oedipus-Sage von den Griechen entlehnt und einfach übernommen, und in diesem Falle kann diese merkwürdige Erscheinung zu einer eingehenden Untersuchung anregen, erstlich über die Mittelstufen, welche diese mythologische Entlehnung vermittelten, dann über die Ausdehnung und den Befund solcher Entlehnungen, wie weit sie sich erstrecken und welche mythologischen Entlehnungen nachweisbar sind; oder wir können annehmen, dass sich die Sage bei den Arabern selbstständig ohne Einfluss von aussen her herausgebildet hat, sodass dieselbe, ebenso wie bei den Griechen, ihren Elementen nach auch bei den Arabern auf jene Urzeit der Mythenschöpfung zurückgeht, dass sie auch bei den Arabern ursprünglich ein Mythos ist vom Kampfe der Sonne gegen die Nacht und von ihrer Vereinigung mit der Abendröthe. Dafür spräche der Umstand, dass in der arabischen Version der Sage die Selbstblendung des Oedipus-Nimrod fehlt, ein Zug, den sie gewiss auch entlehnt hätte, wenn das Vorkommen der Sage bei den Arabern blos ein erborgter Besitz wäre. Wie gesagt, es müssten noch die Untersuchungen über die oben angedeuteten Fragen unternommen werden, ehe man sich entscheidend für die eine oder die andere der beiden Möglichkeiten entschliessen könnte, so sehr mich auch mein individuelles Gefühl der Annahme der Entlehnung geneigt macht.[1]

Diejenigen, welche sich mit der Aufzählung der „obscönen" Stellen des Alten Testaments zu welchem Zwecke immer beschäftigen — es pflegen dies gewöhnlich pädagogische und polemische Zwecke zu sein — vergessen nie, ihrer Dornenlese jene Erzählung anzureihen, welche die Genesis von Lôṭ und seinen Töchtern erzählt.

Der alte Lôṭ, nachdem er und seine Familie von dem göttlichen Strafgerichte, das Sodom und Gomorrha in einen Asphaltsee verwandelte, errettet wurden, lässt seine Gemahlin an einem Punkte des Ufers des todten Meeres, den man leichtgläubigen Reisenden noch heute zeigt, als Salzsäule zurück und wohnt mit seinen beiden Töchtern in einer Höhle

zusammen. Diese beiden unverheiratheten Töchter berauschen ihren alten Vater in zwei aufeinanderfolgenden Nächten und verüben mit dem berauschten Alten eine Unzüchtigkeit, die uns fast unaussprechlich scheint (Genes. XIX, 30—38). Aber so wie die Mythoswissenschaft die Ehre und den sittlichen Werth der uralten Menschheit so vielfach gerettet hat, indem sie die urprüngliche mythologische Bedeutung so mancher Sage restituirte, so wird es auch mit Bezug auf die Lôṭ-Sage unsere Aufgabe sein, nachzuweisen, dass sie in dem Sinne, in welchem sie uns vorliegt, nur die Tradition des Mythos von der Sonne und der Nacht ist, dessen Verständniss ein späteres unmythologisches Geschlecht verloren hat. Und so wie die Mythoswissenschaft auf arischem Gebiete durch die geniale Gedankenreihe, welcher die solarische Theorie den Anstoss gab, mit einem Schlage die ideale Höhe des Olymp in ihrer ursprünglichen Reinheit herausragen liess aus jener unendlichen Kette von Schändlichkeiten, welche die misverstandene Mythologie den unsterblichen Bewohnern des Götterbergs vindicirte: so soll die Methode, die uns in diesen Studien leitet, dasselbe Resultat auf dem Gebiete des hebräischen Mythos erzielt haben.

Wenden wir uns zu Lôṭ zurück. Dieser Name bedeutet (von lûṭ = bedecken) „der Bedeckende". Finsterniss bedeckt die Erde und Dunkel die Völker" (Jesaias LX, 2). „Denn ich bin nicht zusammengeschrumpft vor der Finsterniss, als von meinem Antlitze die Finsterniss (alles) verdeckte" (Hiob XXIII, 17). „Du hast uns herabgedrückt an den Ort der Meeresungeheuer und hast uns mit Dunkelheit verdeckt" (Ps. XLIV, 20). Die semitischen Benennungen der Finsterniss sind zumeist von Stammwörtern gebildet, welche den Begriff des Verdeckens ausdrücken, so z. ʿôfel ʿalâṭâ im Hebräischen, ʿasha im Arabischen[1], und das hervorragendste

[1] ʿôfel geht zurück auf ʿâfâ, verdecken, ʿishâ ist verwandt mit ġashija, verhüllen.

semitische Wort für Nacht: lajil, lajlà, bedeutet seiner Etymologie nach ebenfalls etwas Verhüllendes.[1] Auch im Indo-Germanischen ist aus der Wurzel var, welche verdecken bedeutet, Varûna und das griechische οὖρανος gebildet, welche den dunkeln Himmel bezeichnen, im Gegensatz zum glänzenden Tageshimmel, Mitra.[2] Um auf semitischem Gebiete zu bleiben, so bietet das Arabische eine reiche Illustration für diese Anschauung. Die Worte: ġashija, damasa, ġaṭa, saga u. a. m. (vgl. ġardaḳat al-lejl, taʿaṭṭam al-lejl), bezeichnen sowol den Begriff der Finsterniss, als auch den des Verdeckens. Demgemäss wird von dem Dunkelwerden gesagt: ganna al-ẓalâm, es ist Abend geworden, d. h. die Finsterniss hat verdeckt (z. B. ʿAntarr. V, 80, 3), und was man im Deutschen einfach durch die Worte: des Abends, des Nachts bezeichnet, dafür pflegt man im Arabischen zu sagen: taḥt al-lejl, d. h. unter der Nacht[3], eigentlich: taḥt astâr al-ẓalâm (unter den Schleiern der Nacht), wie es vollständiger heisst (ʿAntarr. X, 70, 1); und die Nacht ist oberhalb des Tages: ʿalejhâ.[4] Die Nacht ist ein Kleid oder ein Teppich, der über den Tag gebreitet ist. „Er ist es", heisst es im Koran (Sure XXV, v. 49), „der euch die Nacht gemacht hat als Kleid, als Hülle." „Wir haben die Nacht gemacht als Bekleidung" (Sure LXXVIII, v. 10).[5] Der arabische Dichter Abu-l-ʿAlâ al-Maʿarrî, gibt dieser Anschauung von dem nächtlichen Dunkel den handgreiflichsten Ausdruck. Indem er seine schnellfüssigen Kamele beschreibt, auf welchen er in nächtlicher Zeit weite Strecken durchritt, sagt er (I, 131, v. 4): „sie zerrissen in ihrem schnellen Laufe das Kleid der Nacht", d. h. sie liefen so schnell, dass sie das Kleid, welches des Nachts die Oberfläche der

---

[1] S. Gesenius, Thesaurus, S. 749.

[2] M. Müller, Essays, II, 60.

[3] Arsala achâhu Shejbûb taḥt al-lejl (ʿAntarr. VI, 102, 9).

[4] Hamâsâ, S. 566, v. 2.

[5] Libâsan, vgl. Sure VII, v. 52; XIII, v. 3, juġshî-l-lejla-n-nahâra.

Erde verdeckt, aufrollten. Auf dieser Anschauung von dem Wesen der Nacht beruht nach meiner Ansicht ein eigenthümlicher Ausdruck der arabischen Sprache. In der altclassischen arabischen Sprache heissen nämlich solche Nächte, welche entweder gar keinen Mondschein haben, oder in welchen der Mond erst gegen das Ende zu scheinen beginnt, während der Anfang derselben durch denselben nicht erleuchtet ist: lajâlin dur'un, oder man sagt mit verbalem Ausdrucke: adra'a al-shahr. Es ist zweifellos, dass dieses adra'a eine Denominativbildung ist aus dir', was einen Panzer oder im allgemeinen ein Brustkleid bezeichnet. Die angeführten arabischen Redeweisen gehen nämlich von der Anschauung aus, dass die Brust (al-ṣadr), d. i. die obere Seite, der erste Theil, solcher Nächte finster, durch ein Kleid verhüllt ist, sodass nur der unbedeckte untere Theil, d. h. das Ende, sichtbar wird. Auch in der Kosmogonie der mohammedanischen Legende wird die Nacht als Vorhang, ḥigâb vorgestellt. [1]

Das Kleid der Nacht ist von schwarzer Farbe, lejlâ ḥâlikat al-gilbâb, wie es im Arabischen lautet [2] (vgl. μελάμπεπλος νύξ) [3], ein Pechmantel, wie Shakspeare sagt:

> The day begins to break, and night is fled
> Whose pitchy mantel [4] overveil'd the earth.
>
> King Henry VI (1), II, 2. [5]

Je dunkler die Nacht ist, desto dicker ist das schwarze Kleid, mit dem sie versehen ist; auch in unsern Sprachen spricht man ja von dicker Finsterniss (ungar. vastag

---

[1] Bei Jâḳût I, 24, 2.

[2] Ḥarîrî, S. 162 (2. Ausg.), vgl. den Commentar, wo auf das Verdecken der Nacht besonderes Gewicht gelegt ist: „li'annahu juġaṭṭî mâ fihî." Vgl. al-Mejdânî II, 112, 23: al-lejl juwârî ḥaḍanan.

[3] Man nennt sie auch: ποικίλον ἔνδυμα ἔχουσα, wegen des bunten Sternengewandes, Aeschyl. Prometh., Vers 24.

[4] Schlegel'sche Uebers.: den Rabenmantel.

[5] Vgl. King Richard II., III, 2 (deutsche Uebers., Schlegel, Sc. 3): „The cloak of night being plucked from off their backs.

setétség); dies kommt auch im Arabischen zum Ausdruck, indem man eine sehr finstere Nacht eine Nacht mit schwerwiegender Decke nennt: lejl murgaḥinn.[1]

Der Name Lôṭ bedeutet demnach nichts anderes als im Hellenischen die weiblichen Gestalten Kalyke, Kalypso (von καλύπτω), die verhüllende Nacht, von welcher es sehr bezeichnend ist, dass sie als Kleider webend dargestellt werden für den Donnerer (αὐδήεσσαι)[2]; sie weben das Kleid, womit sie die Welt verdecken, wenn sie über dieselbe die Finsterniss breiten. Keiner wird es nach alledem bezweifeln, dass der Name Lôṭ eine Bezeichnung sei für die verhüllende Nacht. Wer dies trotz obiger Ausführungen bezweifeln sollte, den wird vielleicht die folgende Date aus dem Kreise der arabischen Sprache überzeugen können. Jeder kennt das arabische Wort kâfir; er kennt es wenigstens in der gewöhnlichen Bedeutung: der Ungläubige. Schon die ältern arabischen Sprachgelehrten, welche in etymologischer Beziehung, trotz mancher lächerlicher Schrullen und Eigenheiten, sehr oft ein feines Gefühl und einen ganz nüchternen Sprachsinn bekunden, haben gesagt, dass dieses Wort die Bedeutung infidelis erst durch die Dogmatik des Islam erhalten, dass es aber ursprünglich so viel bedeute als: der Verdecker, und dass dieser dogmatischen Uebertragung der Gedanke zu Grunde liege, der Ungläubige verdeckt die Allmacht Gottes (ähnlich wie im Hebräischen von Gott das Wort ḳâfar gebraucht wird, wenn er die Sünden der Menschheit verzeiht, d. h. verdeckt, im Arabischen ġafar)[3]; auch der Undankbare ist ein kâfir, ein Verdeckender, denn er verdeckt die em-

---

[1] Ich setze noch eine Stelle aus dem Ujgurischen her: Die Schöpfung zerris ihr schwarzes Hemd (d. h. es ist Tag geworden. Vámbéry, Kudatku Bilik, S. 218); vgl. S. 70: „Ich habe das Kleid der Finsterniss abgelegt.“ S. 219: „Die Tochter des Westens breitet ihren Teppich aus.“

[2] Max Müller, Essays, II, 72. — Schwarz, Urspr. d. Mythol., S. 245.

[3] al-Bejḍâwî's Korancommmentar I, 19. 21 fg. — Abu-l-Baḳâ, Kulliât, S. 305.

pfangenen Wohlthaten, und im Späthebräischen nennt man ihn ebenso kefûj ṭôbhâ, „das Gute Verdeckender“.[1] Kurz, der kâfir ist eigentlich der Verdeckende. Nun wird aber gerade die Finsterniss der Nacht von alten arabischen Dichtern kâfir genannt. Wir haben schon im zehnten Abschnitt dieses Kapitels zu einem andern Zwecke den Vers des Dichters aus dem Stamme Mâzin angeführt: „Der Glänzende streckt seine Hand nach dem Verdeckenden aus“, wo der Verdeckende kâfir, die Nacht ist. Auch der berühmte Dichter Lebîd sagt in seinem Preisgedichte (Mu'allaḳâ, v. 65): „Bis dass die Sterne ihre Hand ausgestreckt nach dem kâfir, und die Schwächen der Grenzen verdeckt werden durch ihre Finsterniss“,

ḥatta iḏâ alḳat jadan fî kâfirin * wa'aganna ʿanrâti-ṭ-ṭuġûri ẓalâmuhâ.

Und der Dichter Ḥumejd: „Sie (die Kamele) gehen zur Tränke vor Anbruch des Morgens, während der Sohn des Glanzes (die Morgenröthe) noch verborgen ist in der Hülle“, d. h. bevor es noch Tag geworden,

fawaradat ḳabla-nbilâġi-l-fagri * wabnu ḏukâ'a kâminun fî kafri.[2]

Ebenso wie die Finsterniss der Nacht die Verdeckende, Verhüllende ist, so ist andererseits wieder die Morgenröthe, oder die Sonne überhaupt, die Aufdeckende und Enthüllende. Wir haben dieser Auffassung bereits oben bei Gelegenheit des Noach (Seite 151) begegnet. Man sagt im Arabischen safara oder asfara, vom Aufdecken irgendeines verhüllten Gegenstandes, und dieselben Ausdrücke werden auch vom Erglänzen der Morgensonne gebraucht. Es ist kein Zweifel, dass auch diese letztere Anwendung auf die Bedeutung des Enthüllens und Aufdeckens zurückgeht; das in den Lexicis angeführte Beispiel: „Die Nacht, die von dem Morgen des Freitag die Hülle entfernt“ (jusfir ʿan), d. i. welche dem Freitag vorangeht, zeigt durch die Präposition ʿan, dass das Aufdecken hier die Grundbedeutung ist, und die arabi-

[1] Vgl. die Note e. zu diesem Kapitel.

[2] Ibn al-Sikkît, S. 322.

schen Etymologen, welche ich in einer frühern Arbeit namhaft machte [1], mögen in gewisser Beziehung nicht Unrecht haben, wenn sie die meisten Derivate des Stammes safar auf diese Grundbedeutung zurückführen. Wie es aber kommt, dass im Aegyptischen, ebenso wie im Wüstenarabisch das Wort al-sufrâ den Sonnenuntergang bedeutet, ist mir nicht klar.[2] Es kann nun kein Zweifel darüber obwalten, dass unser Lôṭ identisch sei mit seinem arabischen Namensbruder kâfir, dem Verhüllenden, der verdeckenden Nacht. Betrachten wir nun den Mythos. Die Töchter der Nacht vereinigen sich mit dem Vater. Wenn die Abendröthe — sie ist auch Tochter der Nacht (denn der Mythos identificirt, wie wir gesehen haben, Morgen- und Abendröthe) — sich mit den Schatten der Nacht vereinigt, immer finsterer und trüber wird, um dann endlich ganz in der Nacht aufzugehen, da sagte der mythosschaffende Mensch: Die Töchter Lôṭ's, des Verdeckenden, gehen zu ihrem Vater ins Beilager, und der muntere, lebensfrohe Charakter, den der Mythos an der Röthe wol im Vergleiche mit der dunkeln, schwerfälligen Nacht gefunden haben mag, liess ihn die Sache so erscheinen, als wäre der alte Lôṭ das Opfer einer Intrigue seiner wollüstigen Töchter, während im arischen Mythos Prajâpati es ist, der an seiner Tochter Ushas Gewalt übt. Die Namen der Töchter Lôṭ's werden in der alttestamentlichen Quelle nicht genannt; aber wir kennen sie von einer andern Seite her. Die Legende der Araber, welche durch Vermittelung von Juden die Lôṭ-Sage gleichfalls kannte, nennt uns diese Namen, und es wäre kaum glaublich, dass sie dieselben aus der Luft gegriffen haben; es ist vielmehr wahrscheinlich, dass sie auch diese, wie so vieles andere, aus der Tradition der Juden

[1] Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, Nr. 1 (Sitzungsber. der kaiserl. Akademie der Wissenschaften [Wien 1871]), Januarheft S. 222 und 223 (Sonderabdr. S. 18 und 19).

[2] Wallin's Mittheilungen in der Zeitschr. D. M. G. (1851), V, 17; vgl. jedoch oben S. 55.

überkommen haben. Die jüdische Tradition selbst hat, wie so vieles Unaufgezeichnete, auch diese Namen verloren. Es liegen nun wieder andererseits in den arabischen Angaben so verschiedene Versionen der fraglichen Namen vor, dass jedermann leicht einsehen kann, dass wir es hier mit Beispielen jener Corruption zu thun haben, denen die fremden Eigennamen in arabischen Handschriften regelmässig zum Opfer fallen. Nach der einen Version ist der Name der ältern Rajja und der der jüngern Zoġar (s. Jâḳût II, 933, 22; 934, 16), nach der letztern soll eine Stadt benannt worden sein, welche in einigen alten Gedichten der Araber erwähnt wird; bei Ibn Badrûn (ed. Dozy, S. 8) heissen sie ungefähr Rasha und Raʿûsha (oder Raʿvasha?), bei Masʿûdî (Prairies d'or, II, 193) Zaha und Raʿva. Unter diesen verschiedenen Angaben, unter welchen gewisslich eine jede auf Textverderbniss beruht, kann nur die eine, Zaha, den solarischen Charakter der Töchter Lôṭ's im Mythos bekräftigen. Der Lôṭ-Mythos ist aber, glauben wir, an sich genug klar, sodass die Mythoserklärung dieser Bekräftigung füglich entrathen kann.

Wenn die Vorstellung von Kerûbhîm dem hebräischen Kreise ursprünglich und nicht erst in späterer Zeit von der Fremde her entlehnt ist — eine Frage, die noch als offene betrachtet werden muss —: so können wir auch in dieser mythologischen Vorstellung dem Verhüllenden begegnen (vgl. kerûbh has-sôkhêkh, Ezech. XXVIII, 14), der verdeckenden Wolke, und daher kommt die Function des Verhüllens und Verdeckens, welche den Kerûbhîm im spätern Cultus zutheil wurde, und ihre Verbindung mit den Vorhängen.[1] „Jahve reitet auf dem Kerûbh", so redet ein späterer religiöser Sänger (II. Sam. XXII, 11), „und erscheint auf den Flügeln des Windes; er macht Nacht ringsumher, Zelte, Wassersammlungen, düsteres Gewölk." Hier ist vom finstern, umwölkten Regenhimmel die Rede,

[1] Vgl. Vatke, Biblische Theologie, S. 327, und Gesenius, Thesaurus, S. 711, wo hierauf Gewicht gelegt wird.

und wenn Jahve Regen zur Erde sendet, da reitet er auf dem Kerûbh, „und Nebel ist unter seinen Füssen“, und der Staub, den er während des Reitens aufwirbelt, bildet die shechâḳîm, eigentlich: das Gestäube, den umdüsterten Himmel. Von Jahve wird auch sonst als auf Wolken reitend gesprochen (Jes. XIX, 1). Kerûbh wäre demnach ursprünglich die verhüllende Wolke, und was die spätere theologische Anschauung mit den Kerûbhîm verbindet, eine Umbildung alter mythologischer Vorstellungen.[1] Wenn also der Stamm krb in himjarischen Inschriften in Titeln der Könige verwendet wird, als Mukrib Saba oder Tobba' kerîb, d. h., wie von Kremer erklärt[2]: „Beschützer von Saba“, „beschützender Tobba'“, so ist dies sehr leicht dadurch erklärbar, dass in den semitischen Sprachen die Worte für den Begriff „beschützen“ vielfach von der Grundbedeutung „verhüllen“ abgeleitet sind. „Die Kerûbhîm breiten ihre Flügel aus“ (I. Kön. VIII, 7), d. h. sie verhüllen, und ebenso ist das Ausbreiten der Flügel, kenâfajîm, über jemanden, im biblischen Sprachgebrauche ein ständiger Ausdruck für den Schutz der jemand gewährt wird. Im Arabischen bedeutet dasselbe Wort (kanaf) sowol die Flügel des Vogels, als auch Verhüllung, Schatten (vgl. Ps. XCI, 1—4) und Schutz.[3]

Anmerkung zu S. 117.

[a] Sonnenteiche und Sonnenpeitschen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die alte Auffassung, welche der auf- und untergehenden Sonne Teiche beigesellt, ihren Ursprung in der

---

[1] Auch ins Mohammedanische ist die Vorstellung von Kerûbhîm eingedrungen, z. B. Hâfiz (ed. Rosenzweig), III, 526 penult., chalweti kerrûbiân 'âlem-i-ḳuds.

[2] Ueber die südarabische Sage (Leipzig 1866), S. 27.

[3] Vgl. Thesaurus, S. 697.

Anschauung hat, dass die aufgehende Sonne aus dem Wasser emporsteigt und die untergehende in das Wasser taucht. In späterer Zeit, in welcher die ursprünglichen mythischen Beziehungen nicht mehr klar im Bewusstsein waren, erfuhr auch die Auffassung von den Sonnenteichen eine erhebliche Modification; und dies betreffend müssen wir auf zwei verschiedene Anschauungsweisen Bezug nehmen, welche beide ganz mythisch klingen und in der jüdisch-arabischen Tradition niedergelegt sind. Die eine dieser Anschauungsweisen lässt die Sonne einen allzu grossen Eifer in der Verrichtung ihres Geschäftes entfalten, einen Eifer, durch welchen die ganze Welt in Brand gesteckt würde, wenn nicht die Folgen desselben durch verschiedene Abkühlungsmittel gemildert würden; und diese Mittel sind eben die Sonnenteiche. „Im Namen des R. Nâthân wird berichtet", heisst es im Midrâsh Ḳôheleth zu I, 6: „Die Sonnensphäre steckt in einem Behältniss und vor ihr ist ein Wasserteich; wenn sie ausziehen will, da ist sie voll Feuerglut, und Gott schwächt ihre Kraft durch jenes Wasser, damit sie nicht die ganze Welt verbrenne." Aehnliches findet sich im Shôchêr ṭôbh zu Ps. XIX, 8 und damit wird in demselben Midrâsh zu Vers 8 die talmudische Theorie von den obern Wassern (majîm hâ-ʿeljônîm, welche sich oberhalb des Himmels befinden sollen), in Verbindung gebracht. Eine andere Anschauungsweise ist der eben erwähnten Auffassung gerade entgegengesetzt. Nach derselben sträubt sich die Sonne anfänglich, ihr Geschäft zu vollführen und kann dazu nur durch Zwang und gewaltsame Maassregelung bewogen werden. Die Sonne zieht nicht eher aus — so klagt sie selbst im Midrâsh ʿÊkhâ rabbâ Einleit. §. 25 — bis dass man sie mit sechzig Peitschen schlägt und ihr befiehlt: „Geh hinaus und lasse dein Licht leuchten." Arabischerseits spricht der Dichter Umajjâ weitläufig über den Zwang, welcher der Sonne angethan werden muss, bevor sie die Wohlthat ihres Lichtes und ihrer Wärme den Erdbewohnern spenden will; nach der Tradition des ʿIkrimâ beschäftigen sich täglich 7000 Engel mit dieser Maassregelung der Sonne (Sprenger, Leben Mohammed's, I, 112). Auch die erstere Anschauungsweise findet sich in der mohammedanischen Tradition vertreten. Ein bei al-Sujûṭî angeführter Traditionsausspruch (tashnîf al-samʿ bi-taʿdîd al-sabʿ Handschr. d. leipziger Universitätsbibl. Cod. Ref. nr. 357) erzählt, dass die Sonne täglich von sieben Engeln mit Schnee und Eis beworfen wird, damit ihre Hitze die Erde nicht zu Grunde richte. Dieses Abkühlungsmittel ist demnach das mohammedanische Aequivalent für den Sonnenteich. Uebrigens spricht die mohammedanische Tradition auch von einem Mondteiche (s. Sprenger a. a. O., S. 111).

Anmerkung zu S. 118.

[b] Sonnenmythos und Thierdienst. Der ägyptische Thierdienst, wie der Thierdienst überhaupt, kann auf nichts anderes zurückgeführt werden, als auf mythische Anschauungen, welche mit dem Uebergang des Mythos in Theologie und mit der Abnahme und dem Aufhören des lebendigen Verständnisses für den erstern eine der ursprünglichen ganz fremde Bedeutung gewannen. Der Thierdienst ist demnach mit eine Quelle zur Aufdeckung mythologischer Thatsachen. Besonders ist dies aber in Bezug auf den ägyptischen Thierdienst der Fall, von welchem vorzugsweise gilt, was Plutarch (De Isid. et Osir., c. VIII) über die Religion der Aegypter sagt, dass sie nämlich auf αἰτία φυσική beruht, da derselbe Geistestrieb des ägyptischen Volks, welcher sich im figurativen Theile der Hieroglyphenschrift abspiegelt, es in Betreff der mythologischen Verwendung der Thiere, eine reiche Mannichfaltigkeit entfalten liess. So geht z. B. der vielbesprochene Katzencultus der Aegypter auf einen Punkt ihres Sonnenmythos zurück. Der alte ägyptische Mythos nannte die Sonne ohne Zweifel die Katze, wie dies in dem XVII. Kapitel des Todtenbuchs noch eine deutliche Spur zurückgelassen hat (Vgl. Lenormant, Premières civilisations, I, 359). Mit der Sonne — sagt Horapollon — wird auch die Pupille der Katze mit dem Vorwärtsschreiten des Tages immer grösser, bis sie mittags ganz rund wird und mit der Abnahme der Sonne wieder verhältnissmässig sich verkleinert. Der ägyptische Mythos stellte sich hinter der Sonne eine grosse Katze vor, deren Pupille eben die Sonnenkugel ist. In der jüngern Edda (I, 96, Gylf. 24) heisst es von Freya, dass, wenn sie ausfährt, zwei Katzen vor ihren Wagen gespannt sind. In dem angeführten Kapitel des Todtenbuchs, welches Brugsch, der auch die Stelle aus Horapollon beibringt, in einem interressanten Aufsatze analysirt (Aegyptische Studien in der Zeitschr. D. M. G., X, 683), ist vielfach davon die Rede, dass die Katze durch einen Skorpion erschreckt wird, welcher sich auf dem Himmelsgewölbe nähert, um der Katze den Weg zu versperren und den Körper derselben mit Schmuz zu bedecken. Brugsch identificirt den Skorpion mit der Sünde; doch scheint es mir wahrscheinlich, hier einen Wiederhall des alten Katzen-, d. i. Sonnenmythos zu vernehmen, wonach die Sonne gegen den Drachen oder das Schlangenungeheuer kämpft, welches sie verfinstert oder verschlingt. Der mythische Ausdruck: Finsterniss bedeckt die Sonne, lautet hier: Der Gewitter- oder Nachtdrache bedeckt den Körper der Katze mit Schmuz.

Ich erwähne an diesem Orte diesen wichtigen Entstehungsgrund des Thierdienstes nicht der Katze wegen, sondern um auf ein Moment des ägyptischen Thiercultus hinzuweisen, welches mit jener mythischen Betrachtungsweise der Sonne zusammenhängt, die oben im Texte des weitern ausgeführt wurde: dass sie nämlich des Abends ins Wasser taucht, um des Morgens wieder ans feste Land zu kommen. Es ist bekannt, dass in vielen Gegenden Aegyptens das Krokodil göttliche Verehrung genoss. Nun scheint dieser Cultus damit zusammenzuhängen, dass das Krokodil in erwähnter Hinsicht so zu sagen eine mythologische Hieroglyphe der Sonne ist und ohne Zweifel im alten Sonnenmythos als Benennung der Sonne figurirte. Es bringt nämlich den grössten Theil des Tages auf dem Trockenen zu, während es die Nacht über im Wasser verweilt τὸ πολλὸν τῆς ἡμέρης διατρίβει ἐν τῷ ξηρῷ τὴν δὲ νύκτα πᾶσαν ἐν τῷ ποταμῷ (Herod. II, 68); und es ist auffallend, dass Plutarch, welcher gerade in Bezug auf nüchternes Verständniss für die mythische Verwendung der im Wasser vorkommenden und aus demselben emporwachsenden Naturwesen einen ausgezeichneten Takt beweist, und z. B. das Verhältniss der Lotosblume zur Sonne in diesem Sinne auffasst, (De Isid. et Osirid. XI, οὕτως ἀνατολὴν ἡλίου γράφουσι τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡλίου γινομένην ἄναψιν ἀνιττόμενοι), gerade in Bezug auf das Krokodil Hypothese auf Hypothese häuft, (ibid. c. LXXV) und nur insofern grössere Einsicht bekundet, dass er statt der utilitarischen Erklärung des Diodor, für den die göttliche Verehrung des Krokodils darin ihren Grund hat, dass es vom Nil Räubervölker abhält (I, 89), in der Natur des Krokodils den Ausgangspunkt des ihm gewidmeten Cultus zu finden versucht; doch trifft er eben in diesem Punkte nicht, wie sonst oft, den Nagel auf den Kopf.

Die Kehrseite des Krokodilcultus ist der Cultus des Ichneumon in der Gegend des heutigen Fajûm. Nach den classischen Berichten war dieses Thier der Buto geweiht, welche mit der Latona der Hellenen identificirt wird; diese letztere ist aber, wie Max Müller (Essays II, 72) trefflich und überzeugend nachgewiesen, einer der alten Namen der Nacht. Der Ichneumon ist demnach ebenfalls eine mythische Bezeichnung der Nacht in ihrem Verhältniss zur Sonne (Katze, Krokodil); denn was den Ichneumon kennzeichnet und womit der ihm gewidmete Cultus in Verbindung gebracht wird, das ist seine ganz besondere Feindseligkeit gegen Katzen und Krokodile.

Auch die Rolle der Kuh im Thiercultus ist auf den Sonnenmythos als auf ihren ersten Ursprung zurückzuführen. Es ist bekannt, dass eine der allerhäufigsten Benennungen der Sonne im

Mythos dies ist: die Kuh. Die Sonnenstrahlen werden als die Milch der Kuh bezeichnet, und namentlich in den Vedas ist dies eine der gangbarsten Anschauungen. — Dahin zu rechnen ist noch die Verehrung des Kantharuskäfers bei den Aegyptern; es muss nothwendig auch da ein enger Zusammenhang mit dem solarischen Mythos obwalten, obwol uns, die wir dem mythischen Bewusstsein so fern stehen, die Anknüpfung dieses Cultusmoments an jene mythologische Gruppe nicht von selbst gegeben ist. Jedoch bereits Plutarch (De Isid. et Osir. c. LXXIV) bestrebt sich ein Aehnlichkeitsmoment herauszufinden, welches hier als tertium comparationis dienen könnte, und findet es in der Art der Zeugung des Ichneumons.

Dass dem Thierdienst nicht die Erfahrung von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewisser Thiere zur Grundlage dient, sondern dass derselbe stets in engem Zusammenhange mit dem Sonnenmythos steht, dessen theologisch-cultuelle Entwickelung er nur ist, sieht man am besten auch daraus, dass nicht nur wirklich existirenden Thieren göttliche Ehren erwiesen wurden, sondern dass in demselben auch Phantasiethiere eine hervorragende Rolle spielen, wie z. B. der Phönix. Dieses Wort ist aber auch nur eine alte mythische Bezeichnung der Sonne. Ist sie doch auch ein geflügeltes Thier mit rothen und goldnen Federn, τὰ μὲν αὐτοῦ χρυσόκομα τῶν πτερῶν τὰ δὲ ἐρυθρά (Herod. II, 37); eine Beschreibung der Sonne vom Standpunkte des Mythos, wie aus dem oben Seite 135 Ausgeführten zur Genüge erhellen dürfte. Der Phönix kehrt alle 500 Jahre wieder, also am Ende einer jeden grossen Sonnenperiode. Nachdem die mythenbildende Geistesstufe psychologisch überwunden war und der Phönixname von dem Inventar der Sonnennamen verschwand, konnten das den Mythos selbst überlebende Wort und die mit demselben verknüpften Residuen einer misverstandenen mythischen Vorstellung den Aberglauben von dem reellen Vorhandensein des Phönixvogels hervorbringen. Eben jene Residuen aber erlauben und ermöglichen die Reconstruction der mythologischen Bedeutung. (Ueber andere mehr abenteuerliche als mythologische Thiere des ägyptischen Alterthums kann man bei Chabas, Études sur l'antiquité historique [Paris 1873] p. 399—403, nachlesen). Auch religiöse Gebräuche können ihre Quelle in dem Anschauungskreise des alten Mythos haben. Nach Herodot's Mittheilung war bei den Aegyptern das Opfern und Essen der Kuh verboten, während auf den Ochsen diese Rücksicht nicht genommen wurde. Τοὺς μὲν νῦν καθαροὺς βοῦς τοὺς ἄρσενας καὶ τοὺς μόσχους οἱ πάντες Αἰγύπτιοι θύουσι· τὰς δὲ θηλέας οὔ σφι ἔξεστι θύειν ἄλλα ἱραί εἰσι τῆς Ἴσιος. Es ist dies eng mit mythischen Begriffen

verknüpft. An die Kuh, deren Hörner und deren Milch, wie wir oben zu bemerken Gelegenheit hatten, der mythische Ausdruck des Lichtstrahles sind, sie es der Sonne oder des Mondes, konnte sich folgerichtiger die ausgebreitete göttliche Verehrung und diejenige Rücksicht anknüpfen, dass man ihren Genuss und ihr Tödten für verboten erachtete, als an den Ochsen, der, da ihm die Milch abgeht, nicht so ganz vollkommen dasjenige veranschaulicht, was der Mythos von der Sonne erzählt.

Anmerkung zu S. 127.

[c] Sonne als Quelle. An das im Texte Auseinandergesetzte, dass nämlich der Mythos die Sonne als Auge auffasst, schliesst sich die andere parallele Anschauung, die der Sonne als Quelle. Sprache und Mythos bekunden hier eine bemerkenswerthe Gleichartigkeit in der Identificirung. Fast nach dem mathematischen Gesetze, möchte man sagen, dass, wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, jene zwei untereinander auch gleich sein müssen, haben viele Sprachen denselben Namen für Quelle und Auge; so im Semitischen (ʿajin, ʿajn u. s. w.), im Persischen ċeshm und ċeshme, im Chinesischen ian, was Quelle und Auge bedeutet. Die 34 Quellen bei Bunarbaschi, wo man früher das homerische Ilion finden wollte, werden vom Volke mit runder Zahl „die vierzig Augen“ genannt u. s. w. Die Sonne nämlich ist nicht nur ein sehendes Auge, sondern auch eine fliessende Quelle. Es ist möglich, dass hier als Vermittelndes das thränende Auge dient, das doch auch eine Wasserquelle ist (vgl. Jerem. VIII, 23, we ʿênaj meḳôr dimʿâ).

Aus den Himmelsaugen droben
Fallen zitternd goldne Funken
— — — — — — — — —
O ihr Himmelsaugen droben,
Weint euch aus in meine Seele,
Dass von lichten Sternenthränen
Ueberfliesset meine Seele,

wie Heinrich Heine in seinem „Nordseecyklus“ sagt („Nachts in der Kajüte“). Freya — wie bekannt eine solarische Gestalt, vor deren Wagen Katzen gespannt sind —, weint ihrem verloren gegangenen Gemahl goldene Zähren nach (Jüngere Edda I, 96. Gylf. 35). Hier sind die Thränen des Sonnenauges die goldenen Strahlen.

Die Sonne ist Quelle, der Lichtglanz der Strahlen ist die

aus dieser Quelle strömende Flüssigkeit. Im ägyptischen Todtenbuche wird von der Sonne gesagt: râ pu num âtef nuteru, „die Sonne, das Urwasser, der Vater der Götter“ (Lepsius, Aelteste Texte des Todtenbuchs [Berlin 1867], S. 42); sie ist *largus fons liquidi luminis*, wie Lucretius sie nennt (De rer. nat. V, v. 281), „welche den Himmel mit immer neuem Glanze befruchtet.“ *Irrigat assidue coelum candore recenti.* Dieselbe Anschauung waltet auch auf arabischem Gebiete. Der Dichter Tarafâ z. B. gebraucht von dem Sonnenglanze das Verbum er tränkt, indem er sagen will: er verleiht, spendet seinen Strahlenglanz (saḳathu ijât us-shamsi, Mu'allaḳâ, v. 9), und ebenso verhält es sich mit dem Glanze der Sterne. Das Wort kaukab, welches im Semitischen gewöhnlich Stern bedeutet, bezeichnet ausser dieser gewöhnlichen Anwendung auch: Wasserquelle, z. B. „und den Weideplatz möge kein Wasser (kaukab) tränken“ (Aġânî XI, 126, 15). Man vgl. eine Stelle aus der Einleitung in den Koran-commentar al-Kashshâf des Zamachshari (de Sacy, Anthologie gramm. ar., p. 12, 8 Textband), wo beide Bedeutungen des Wortes kaukab nebeneinander gebraucht sind. Hierher gehört auch ein Ausspruch, der von Rabbi Ami im babylonischen Talmud, Ta'anîth fol. 7 b, verzeichnet ist. Er erklärt nämlich die Worte Hiob XXXVI, 32, 'al kappajim kissâ ôr, durch: „Wegen der Sünde ihrer Hände hält er (Gott) den Regen zurück“, da unter Lichtglanz der Regen verstanden werden müsse (ên ôr elâ mâtâr), und zieht die Stelle, ibid. XXXVII, 11, „auch mit Flüssigkeit belastet er die Wolke, lässt ausgiessen die Wolke seines Regens“ (jâfîṣ 'anan ôrô), ebenfalls in das Gebiet dieser lexikalischen Auffassung des hebräischen Wortes ôr. Was für Flüssigkeit aber die Strahlen der himmlischen Lichtkörper sind, das ist für den Mythos nicht fest und bestimmt. Nach Vendidad XXI, 26. 32. 34 sind „Sonne, Mond und Sterne reich an Milch“. Nicht minder häufig ist die Anschauung, dass die himmlischen Lichtkörper uriniren (vgl. besonders Schwarz, Sonne, Mond und Sterne, S. 30 fg.). Diese letztere Anschauung von den Sonnenstrahlen als Flüssigkeit spiegelt sich in bemerkenswerther Weise in der ungarischenSprache ab, und es wird für die vergleichende Mythoswissenschaft und deren Forscher nicht uninteressant sein, wenn ich einige dahin gehörige Thatsachen verzeichne. Vor allem ist bemerkenswerth, dass in der alten ungarischen Sprache dasselbe Wort, welches in der modernen Sprache nur Urin bedeutet: hugy, für Stern gebraucht wird. In der Legende vom heiligen Franciscus, einem alten ungarischen Sprachdenkmal, heisst es „hugoknak folyása“, das Fliessen der hugyok für lateinisch *stellarum cursus.* Dahin gehören auch einige Eigennamen, welche

Áron Szilády gesammelt hat (Magyar nyelvör, I, 223), z. B. Hugdi, Hugod, Hugus (zu lesen: Hugydi, Hugyad, Hugyos), welche wol nichts anderes bedeuten können als: glänzend (fényes). Dieselbe Anschauung von dem Lichte als Flüssigkeit hat sich auch in der spätern Sprache erhalten, wo neben sugár, Lichtstrahl, ömlik (er ergiesst sich) gebraucht wird, wie in vielen andern Sprachen.

Anmerkung zu S. 132.

[d] Ḳajin im Arabischen. Bekanntlich lauten die Namen des ersten Brüderpaares in der biblischen Legende der Mohammedaner: Hâbil und Ḳâbil. Schon Herbelot (Orientalische Bibliothek [deutsche Ausgabe], II, 12) erklärt Ḳâbil (Empfänger) als arabische Wendung des Etymons, mit welchem der hebräische Text den Namen begleitet, nämlich: ḳânîthî, „ich habe erworben, empfangen einen Mann für Jahve.“ Doch kann es nicht bezweifelt werden, dass der Name Ḳâbil in dieser Gruppe keine etymologische Unterlage hat, auch kann derselbe nicht, wie Chwolson annimmt, auf einen blossen Abschreibefehler, der sich dann im Laufe der Zeit eingebürgert hätte, zurückgeführt werden (s. Gutschmid in Zeitschr. D. M. G. [1861], XV, 86), sondern er gründet sich auf eine besondere arabische Liebhaberei in der Zusammenstellung von Namenpaaren. In dieser Beziehung kann man nämlich zweierlei beobachten. Erstens lieben die Araber in Namengruppen die Anwendung von verschiedenen Derivaten desselben Stammes. Sie nennen z. B. die beiden Grabesengel Munkar und Nekir, in der Alexander-Sage die beiden Heerscharen Munsik und Nâsik, eine Art Jâgûg und Mâgûg (vgl. W. Bacher's Nizâmî's Leben und Werke, S. 91); in der Josef-Sage sind Basshâr und Bushrâ die beiden Midjaniter, welche den Jûsuf aus der Cisterne zogen (Handschr. der leipz. Universitätsbibl. Nachtr. 7, Bl. 30 r.), Dahin gehören auch Shiddîd und Shaddâd, die beiden Söhne des ʿÂd, Mâlik und Milkân, die Söhne des Kinânâ (Jâḳût III, 92; Krehl, Vorislam. Relig. der Araber, S. 12) u. a. m. (vgl. auch Ewald, Gesch. des Volks Isr., I, 390, Anm. 2). Diese Liebhaberei, welche von der Legende in das praktische Leben überging, wo sie sehr oft bei der Namengebung der Kinder maassgebend wurde (z. B. Ḥasan und Ḥusejn, die beiden Söhne ʿAlî's, oder in grösserer Gruppe: die drei Brüder Nebîh, Munabbih und Nabahân, Aġânî VI, 101, Amîn, Ma'mûn und Musta'min, die drei Söhne des Khalifen Hârûn al-Rashîd u. a. m.), findet sich nicht nur in Namen von

Gleichzeitigen, sondern auch in genealogischen Folgen von Namen sowol der vorgeschichtlichen Sage als auch der historischen Zeit praktisch angewendet; einige Beispiele hierfür sind: Huzâl b. Huzejl b. Huzejlâ, ein Mann von den ʿÀditen (Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun par Ibn Badroun [ed. Dozy, Leiden 1848], S. 67, 1 Text), der Ṯamûdite Ḳudâr b. Ḳudeirâ (Ḥarîrî Mak., S. 201) u. a. m. Ein interessantes Beispiel solcher Namengruppirung in der modernen Volksrhetorik ist zu finden bei Burton, „Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina", I, 145. Dieser Neigung ähnlich ist eine zweite, dass man nämlich bei Namenpaaren gern Assonanz vorherrschen lässt z. B. Rahâm und Rajâm, Hârût und Mârût, Hâwil und Ḳâwil (bei Bacher a. a. O.), Jâgûg und Mâgûg für die biblischen Gôg und Mâgôg. Aus letzterm Namenpaare sieht man, dass die Neigung, assonirende Namenpaare zu bilden, auch dem Hebräischen nicht fremd ist; es gehört hierher noch das Paar Eldâd und Mêdâd, und aus der talmudischen Literatur Chillêḳ und Billêḳ. Dieser Trieb zur Assonanz bezieht sich nicht nur auf das Ende des Namenpaares, sodass die Anfangssilbe dabei indifferent ist, sondern zuweilen assoniren eben die Anfänge und die Endsilbe bleibt indifferent, z. B. in der mohammedanischen Legende Gâbalḳ und Gâbars (oder Gâbars, s. Jâḳût II, 2, keinesfalls, wie Justi im „Ausland" [1875], S. 306 schreibt: Gabulka und Gabulsa), die rechtgläubigen Reste des ʿÀd- und des Ṯamûdvolks. Uebrigens erstreckt sich diese Vorliebe für Assonanz im arabischen Schriftthum merkwürdigerweise über das specifische Gebiet der arabischen Legende hinaus auf Fremdländisches. Als Beispiel erwähne ich eine Stelle aus dem ʿAntarroman XXIX, 72, 10, wo ein fränkisches, von ʿAntar erschlagenes Brüderpaar genannt wird: Saubert und Taubert; ohne Zweifel hat der Verfasser oder Sammler von fränkischen Namen gehört, die auf -bert endigen, schon früher nannte er einen König Gaubert. Die Neigung zu solchen assonirenden Namenpaaren ist so vorherrschend, dass die richtige Lautung des einen der beiden Namen zu Gunsten der Assonanz ohne weiteres corrumpirt wird. Dies ist bereits bei Jâgûg und Mâgûg der Fall gewesen; ein bekanntes Beispiel für diese Erscheinung ist auch das Namenpaar Soliman und Doliman für Sulejman und Dânishmand (vgl. Frankel's „Monatsschrift für jüd. Geschichte", II, 273). Der biblische Saul heisst in der mohammedanischen Legende Ṭâlût, ebenfalls infolge der Assonanz an Gâlût (Goliath). Man vgl. über die Assonanz der Namenpaare noch Zeitschr. D. M. G. XXI, 593. Es sei noch hervorgehoben, dass die erste Art der Assonanz nicht nur an Personen-, sondern auch an geographischen Eigennamen beobachtet werden kann,

z. B. Kadâ und Kudejj, zwei Berge bei Mekka (Jâḳût IV, 245, 15), Achshan und Chushejn, ebenfalls zwei Berge (ibid. I, 164, 12, und die hierauf bezüglichen Sprichwörter bei al-Mejdânî I, 14, 2).

Dieselbe phonologische Tendenz hat auch das an Hâbil assonirende Ḳâbil erzeugt. Der Name Ḳajins wurde nämlich von den Arabern ursprünglich in seiner hebräischen Fassung ausgesprochen, was um so leichter geschehen konnte, als Ḳajn ein alter arabischer Eigenname ist (z. B. Ḥamâsâ, S. 221; vgl. Zeitschr. D. M. G. [1849], III, 177). Zu Gunsten der eben besprochenen Assonanz wurde Ḳajin im Munde des Volks zu Ḳâbil, und diese an Hâbil anklingende Form drang später ganz allgemein auch in die Literatur ein. Masʿûdî kennt noch den Namen Ḳâjin und verwirft ausdrücklich die Form Ḳâbil als unrichtig (Les prairies d'or, I, 62); ja er führt einen Vers an, aus welchem hervorgeht, dass ihm die biblische Etymologie aus ḳânâ, die ebenso gut auch auf die arabische Sprache angewendet werden kann, bekannt ist:

Waḳtanajâ-l-ibna fasummija Ḳâjinâ
Wa-ʿâjanâ nash'ahu mâ ʿâjanâ
Fashabba Hâbilun fashabba Ḳâjin
Wa-lam jakun bejnahuma tabâjun.

„Sie (Adam und Eva) erwarben den Sohn und er wurde Ḳâjin genannt; und sie sahen ihn sich entwickeln, wie sie's sahen. Es wuchs Hâbil auf, es wuchs Ḳâjin auf und es fiel kein Zwiespalt zwischen ihnen vor.“ Dasselbe ist auch aus dem Umstande ersichtlich, dass die mohammedanische Tradition den Ḳâbil in dem Orte Ḳanejnâ, in der Nähe von Damaskus, wohnen lässt (Jâḳût II, 588, 11), was sich nur aus dem Anklang an Ḳâjin erklären lässt. Auch der Zusammenhang, in welchem bei Abulfarag „Historia dynastiarum“, p. 8 die Erfindung der Musikinstrumente mit den Töchtern des Kajin gebracht wird (s. Gutschmid a. a. O., S. 87), dadurch nämlich, dass diese Tradition an das arabische Wort für Sängerin = Ḳajnâ angelehnt wird, beweist für die ursprüngliche Geltung der biblischen Namensform bei den Arabern.

In dem „Christlichen Adam-Buch des Morgenlandes“, welches Dillmann übersetzt hat, ist der Name Ḳajin's durch „Hasser“ verdolmetscht, „denn er hasste seine Schwester in seiner Mutter Leibe, und deswegen nannte ihn Adam Ḳajin.“ Dillmann vermuthet mit Recht, dass sich diese Auffassung an eine Etymologie des Namens aus ḳinnê, „gegen jemand eifern“, anlehnt (in Ewald's „Jahrb. für bibl. Wissenschaft“ [1853], V, 139, Anm. 53).

Anmerkung zu S. 136.

[e] Grammatisches zu Jô'êl II, 2. Wir haben die Begründung jenes Gebrauchs, den wir vom Verse Joel II, 2 im Texte machten, für einen kurzen Excurs in diesen Anmerkungen zurückgelegt. Es ist bekannt, dass in den semitischen Sprachen das Participium passivi häufig für das des Activs angewendet wird, ähnlich wie etwa im Englischen *possessed of* .... für *possessor* und im Deutschen Bedienter für der Bedienende. Im Arabischen, wo die Nationalgrammatiker diese Spracherscheinung als maf'ûl bima'na-l fâ'il sehr weitläufig constatiren, sagt man z. B. ḥigâb mastûr für sâtir, der verdeckte Vorhang, statt der verdeckende (Korân XVII, 47; vgl. al-Ḥarîrî, [2. Ausg.], S. 528, 17) u. s. w.; im Aramäischen achîd 'âmartâ, der Eroberer der Welt, statt âchêd; râfuḳâ, der Gräber, für râfêḳ (talm. babyl. Sôṭâ 9 b); im Samaritanischen kethûbhâ, der Schreiber (Le Long, „Bibl. sacra", p. 117; de Sacy, „Mémoire sur la version arabe des livres de Moïse" in den „Mem. de l'Acad. des Inscriptions" [1808], p. 16); im spätern talmud. Hebräisch lâḳûach, der Käufer, statt lôḳê'ach, kefûj ṭôbhâ, der das Gute, die genossene Wohlthat Verdeckende, der Undankbare (vgl. oben S. 222), statt kôfe; dôbh châṭûf, statt chôṭêf, der reissende Bär (Targ. II; Genes. XLIX, 27). So auch vielfach im biblischen Hebraismus, z. B. achûzê cherebh statt ôchazê (Hohelied III, 8), 'erûkh milchâmâ statt 'ôrêkh (Joel II, 5; vgl. Jerem. VI, 23; L, 42, wo das Verbum 'ârakh, wenn von dem Anordnen der Schlachtreihen die Rede ist, mit der Präposition lamed verbunden ist, welches l jedoch fortbleiben kann, wie z. B. in kôhên meshûach milchâmâ, der für den Krieg gesalbte Priester in der Mischna). In dieselbe Kategorie zähle ich auch das Shachar pârûs unsers Verses, wo das passivische pârûs nach meiner Ansicht statt pôrês steht.

Doch ist zum Verständnisse meiner Erklärung des Verses noch der Hinweis darauf nöthig, dass im Hebräischen neben solchen Verben, welche regelmässig mit einem gewissen Nomen als Subject oder Object verbunden werden, dieses Nomen auch fortzubleiben pflegt, das Nomen liegt in diesem Falle implicite in dem Verbum mitbegriffen; und dies ist in der Natur der Sache begründet. Wenn ich z. B. sage: er klatschte, so steckt in diesem Verbum „klatschte" begrifflich darin: mit den Händen. Dieselbe elliptische oder besser prägnante Redeweise, welche das Hebräische bei den Verben, welche Bewegung ausdrücken, hinsichtlich eines andern Verbums anzuwenden liebt (Gesenius-Rödiger, „Hebr. Gramm." [1872], §. 141, S. 279; Ewald, „Ausführl. Lehrb.

der hebr. Spr.“ [1870], §. 282 c, S. 708), wird daher in Fällen erwähnter Art auch in Bezug auf das Nomen angewendet, z. B. Num. XX, 26, We-Aharôn jê'âsêf umêth shâm, Aharon wird eingesammelt (zu seinen Vätern oder Volksgenossen) und stirbt dort; die Worte „und stirbt dort“ machen das Complement el 'ammâw, welches ibid. v. 24 hinzugefügt ist, überflüssig; ebenso kann neben sâfôḳ, klatschen, das objective Complement kappajîm fortbleiben (Hiob XXXIV, 37; vielleicht auch Jes. II, 6) u. s. w. Dahin zähle ich auch das pârûs resp. pôrês unserer Stelle; nach demselben Sprachgebrauch ist daneben kenâfajîm oder kenâfâw, die oder ihre Flügel, fortgeblieben. Der Ausdruck die ausbreitende Morgenröthe ist selbstverständlich: die ihre Flügel ausbreitende Morgenröthe. Die Thatsache aber selbst, dass das Objectscomplement hinter pârûs wegbleiben konnte, beweist eben, wie allgemein in der hebräischen Sprache die Anschauung von dem Vogel der Morgenröthe mit den ausgebreiteten Schwingen zum Ausdruck gelangen mochte.

Anmerkung zu S. 177.

[f] Hajnal. Wie sehr die Sprache in der Bestimmung der Farbenart des Sonnenanfangs vielfaches Schwanken darbietet, das sieht man auch aus dem Ungarischen. Das Wort, welches im Ungarischen Morgenröthe bedeutet: hajnal, ist etymologisch verwandt mit dem Worte, welches Schnee bezeichnet: hó; jenes bedeutet demnach ursprünglich: die Weisse (Paul Hunfalvy in der Monatsschrift „Magyar Nyelvör“ [1874], III, 202); wenn man nun sagt hajnalpir, die Morgenröthe, so heisst dies eigentlich soviel als: die Röthe des Weissen. Es hat aber auch im Ungarischen die Anschauung von der Morgenröthe über diejenige gesiegt, welche bei dem Auftreten des Sprachausdrucks hajnal gewaltet haben muss und nun nur noch durch die etymologische Analyse wieder erkannt werden kann. Man sieht dies auch daraus, dass in der Érmelléker Gegend rothe Leute hajnal, d. h. Morgenroth (eigentlich: Morgenweiss), gespottet werden (dieselbe Zeitschrift [1873], II, 179).

Anmerkung zu S. 179.

[g] Das Erblassen der Sonne und das Erröthen des Mondes. Obwol, wie wir sahen, der Mythos mit der Sonne sowol

die röthliche als auch die weisse Farbe verbindet, so ist doch noch die Beobachtung zu machen, dass dies nur von der ältesten Mythosstufe gilt. Eine spätere Periode verbindet die Sonne lieber mit der Farbenanschauung von röthlich und gelb, während die weisse Farbe mehr dem Monde eignet. Lâbhân, der Weisse, als Sonnenname hat sich in der Sprache nicht festsetzen können, wol aber lebhânâ, die Weisse, als Name des Mondes. Zum Verständniss der Farbenanschauung, die der Mythos mit Sonne und Mond verknüpft, kann auch eine Stelle dienen, in welcher davon die Rede ist, dass Sonne und Mond vor Scham und Schande ihre Farbe verlieren; nämlich Jesaias XXIV, 23: wechâferâ hal-lebhânâ u-bhôshâ ha-chammâh, „Es erröthet der Mond und es erblasst die Sonne, denn es regiert Jahve die Scharen auf dem Berge Zîjjôn und in Jerusalem." Die Vertheilung der beiden Ausdrücke für Schande, bôsh und châfar, welche auch sonst im Parallelismus abwechseln, ist hier, wo von Sonne und Mond, also von Gegenständen die Rede ist, die man sich auch vor dem Erröthen mit gewissen Farben versehen vorstellte, nicht aufs gerathewohl hin gewählt, sondern muss der Farbennatur dieser beiden Gegenstände entsprechend sein. In Bezug auf Menschen werden beide Verben ohne Unterschied angewendet; aber das „Weissmachen" als Beschämen ist dennoch überwiegend, sodass sich in späterer Zeit das „Weissmachen des Gesichts seiner Nebenmenschen" als Ausdruck für seine „Beschämung" festgesetzt (ham-malbîn penê chabhêrô oder achwâr appê, Bâbhâ Meṣî'â fol. 58 b; vgl. Levy, „Chald. Wörterb.", I, 245 a; II, 173 a) und das Erröthenmachen verdrängt hat. Das Wort bôsh für „sich schämen" ist auch in älterer Zeit häufiger als châfar. Jenes Wort bedeutet: weiss werden und gehört etymologisch in die Gruppe des arabischen bâḍ, woher abjaḍ, weiss; dieses ist der Gruppe ḥmr angehörig (mit Wechsel der verwandten Lippenlaute p und m), woher aḥmar, roth. Wenn demnach gesagt wird, dass die Sonne bôsha, weiss wird, und der Mond châferâ, erröthet, so setzt dies die Vorstellung von einer röthlichen Sonne (Edôm) und einem weissen Monde (Lebhânâ) voraus.

Dasselbe Verhältniss zwischen den Farben der Sonne und der des Mondes, an welches die obige hebräische Stelle anknüpft, setzt auch der alte persische Dichter Asadî voraus in dem „Wettstreite des Tages mit der Nacht", auf welches Gedicht wir bereits oben S. 111 Bezug zu nehmen Gelegenheit hatten. Dort sagt nämlich der Tag zur Nacht (bei Rückert-Pertsch a. a. O., S. 62, v. 18): „Wenngleich gelb einhergeht die Sonne, doch ist sie besser als der Mond; wenngleich gelb einhergeht das Goldstück, doch ist es besser als der Silbergroschen."

Anmerkung zu S. 217.

[h] Farbe der Sonne. Ich will hier ein Stück Talmûd in wortgetreuer Uebersetzung folgen lassen, das uns zeigen soll, wie man in späterer Zeit über die Farbe der Sonne speculirte und wie man selbst bei so fortgeschrittener Fixirung des Sprachausdrucks noch nicht über eine bestimmte Farbenanschauung, die man mit der Sonne verband, im Klaren war. Es befindet sich im Tractat Bâbhâ Bathrâ, fol. 84 a des babylonischen Talmûd, und ich muss zur Orientirung des Lesers nur soviel voraussenden, dass es sich eigentlich um ein Farbenwort handelt: shechamtîth. Es wird nämlich in der Mischnâ, auf welche sich dieses Stück Talmûd bezieht, gesagt:

Shechamtîth we-nimṣâ'ath lebhânâ, lebhânâ we-nimṣâ'ath shechamtîth shenêhem jekhôlin lachazôr bâhen, „Wenn Käufer und Verkäufer über Weizen übereingekommen, welcher die Farbe shechamtîth haben soll, und der Verkäufer liefert weissen oder umgekehrt, so können beide Parteien den Kauf rückgängig machen." Es wird nun im Talmûd vorausgesetzt, dass dieses Farbenwort von chammâ, Sonne, stammt und soviel bedeutet als sonnenfarbig.

„Rabh Pâpâ sagt: „Da es (als Gegentheil) gesagt wird: (der Verkäufer liefert) weissen, so ist ersichtlich, dass die Sonne roth ist (sûmaktî); und in der That ist sie beim Auf- und Untergang roth, und dass wir sie nicht den ganzen Tag in dieser Farbe sehen, daran ist nur unser Gesichtssinn schuld, welcher nicht genug kräftig ist. Frage: Es heisst (von einer Gattung des Aussatzes): eine Farbe, tiefer als die Haut (Levit. XIII mehreremal) d. h. die Farbe der Sonne, welche tiefer erscheint als die Farbe des Schattens, während doch offenbar von weisser Farbe des Aussatzes die Rede ist? (Die Farbe der Sonne wäre also weiss.) Antwort: Von der Farbe des Aussatzes gilt beides: Sie gleicht der Sonnenfarbe, insofern diese tiefer ist als der Schatten (und auch hier von einerArt des Aussatzes die Rede ist, in welchem seine Farbe tiefer ist als die der Haut); sie gleicht der Sonnenfarbe nicht, insofern diese roth, während sie selbst weiss ist. In der Fragestellung aber (welche eine weisse Farbe der Sonne voraussetzt) war die Ansicht maassgebend, dass die (ursprünglich weisse) Sonne sich beim Aufgang und Untergang nur deshalb roth färbt, weil sie während des Aufgangs vor den Rosen des ʿÉdengartens vorübergeht, beim Untergange aber die Pforten des Gêhinnôm (Hölle) passirt (und jedesmal reflectirt sich die rothe Farbe derselben an der übrigens weissen Sonne). Einige fassen das Verhältniss umgekehrt auf (und lassen beim Aufgange die Farbe der gegenüber-

liegenden Hölle, beim Untergange die der gegenüberliegenden Paradiesesrosen auf die Sonne reflectiren).“

Anmerkung zu S. 217.

[1] Umbildung fremder Sagen in der mohammedanischen Legende. Die mohammedanische Legende und Volkstradition liefern uns häufig Beispiele dafür, dass sie Sagen, welche der fremde Sagenkreis an ihre Lieblingsgestalten anknüpft, in der Weise entlehnt, dass an Stelle jener Gestalten solche treten, welche der mohammedanischen Tradition geläufig sind. In dieser Weise sind viel iranische Localtraditionen und Sagen nach der Unterwerfung des iranischen Geistes unter die Herrschaft des Islam im mohammedanischen Sinne umgedeutet worden, eine Erscheinung, die uns in der orientalischen und occidentalischen Religions- und Sagengeschichte auf Schritt und Tritt begegnet. Ich will mich hier mit der Anführung eines einzelnen Beispiels begnügen. Der Berg Demâwend, in der Gegend von Rejj, spielt eine grosse Rolle in der altiranischen Sage von dem Kampfe des grossen Königs Ferîdûn gegen Zohak Bujurasp; an diesen Berg fesselte der Dämonenüberwinder das entmenschte Ungeheuer und machte es unschädlich. Nun hat der mohammedanische Sagenkreis von den Juden den Sulejmân (Salomo) entlehnt und ihn mit den Zügen ausgerüstet, welche die Agâdâ von dem grossen Hebräerkönige erzählt — Züge, die, was ich beiläufig bemerken will, selbst sehr stark auf den Einfluss der iranischen Ferîdûn-Sage hinweisen. Dahin gehört namentlich die Unterwerfung der Dämonen durch den geheimnissvollen Ring, welche von der Agâdâ in den Koran (Sure XXI, v. 82) und in die islamische Tradition übergegangen ist. Nachdem der Demâwend mohammedanisches Gebiet wurde, sollte er auch die Erinnerungen an den alten sagenreichen Iranierkönig abstreifen. „Das gemeine Volk glaubt“, wird bei Jaḳût II, 607 erzählt, „dass Sulejmân, der Sohn Dâ'ûd's, an diesen Berg einen der abtrünnigen Satane fesselte, welcher Ṣachr, der Abtrünnige, hiess; andere glauben, dass Ferîdûn den Bujurasp an diesen Berg anband, und dass der Rauch, welchen man von einer Höhle dieses Berges herauskommen sieht, sein Athem sei.“ Wir erfahren zugleich aus dieser Notiz, dass neben der Umdeutung auch die ursprüngliche Sage Bestandesfähigkeit besass. Ausser der durch das „Königsbuch“ angeregten eranischen Geistesbewegung förderte die Conservirung der alten National-

erinnerungen noch ein bemerkenswerther Schlag von Nationalgelehrten, die neben ihrer Capacität in der arabischen Philologie die Aufbewahrung alter Nationalerinnerungen anstrebten (z. B. Ḥamzâ al-Iṣfahânî; vgl. Jak. I, 292—93. 791, 20; III, 925. 629, 18 fg.; IV, 683, 10 und meine „Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern", Nr. 1 [Wien 1871], S. 45, und Nr. III [1873], S. 26). Seltener dürften Entlehnungen und Umdeutungen aus der griechischen Mythologie sein Der im Text angeführte Fall ist ein Beispiel für eine solche Entlehnung, und wir haben gesehen, dass in diesem Falle an die Stelle der unbekannten Personen des griechischen Mythos die dem Islam geläufigern des Nimrôd und seiner Familie getreten sind. Es gibt jedoch auch Fälle dafür, dass Namensveränderungen in der Legende vorkommen, obwol der aufgegebene Name ebenso geläufig ist wie der für die betreffende Legende neu eingeführte. Ein solches Beispiel ist folgendes, welches ich aus Jâḳût's geographischem Wörterbuche, IV, 351, 16 fg., entnehme. Der erwähnte Schriftsteller erzählt nämlich bei Gelegenheit der Ortschaft al-Lagûn im Westjordanlande: „In al-Lagûn befindet sich ein runder Felsen in der Mitte der Ortschaft und darüber ist eine Kuppel (Ḳubbâ), von welcher man glaubt, dass sie ein Gebetplatz des Abraham war. Unter dem Felsen ist eine Quelle mit reichlichem Wasser, und man erwähnt, dass Abraham zur Zeit seiner Reise nach Aegypten mit seiner Heerde in diese Ortschaft kam, in welcher Mangel an Wasser war. Da baten die Bewohner den Abraham, er möchte doch von ihnen fortziehen, da ohnehin zu wenig Wasser da wäre. Da — so wird erzählt — schlug Abraham mit seinem Stabe auf diesen Felsen und es strömte viel Wasser aus demselben hervor. Der Felsen besteht bis zum heutigen Tage." Es bedarf keiner weitern Erörterung, dass diese mohammedanische Legende nichts anderes ist, als eine Umbildung der biblischen Erzählung von Moses, der mit seinem Stabe den Felsen schlug und Wasser für das durstige Volk herbeischaffte. An die Stelle des der mohammedanischen Legende ebenso geläufigen Mûsa ist jedoch Ibrâhîm getreten.

Wie beliebt übrigens diese Wendung, dass nämlich durch das Schlagen mit dem Stabe aus hartem Stoffe auf wunderbare Weise Wasser hervorsprudelt, in der Legende ist, dass sehen wir aus ihrem Wiederkehren bei anderer Gelegenheit, nämlich in der Legende des Königs Salomo. Von der Tränkestation Lînâ im Negdlande in Arabien wird nämlich erzählt, dass die dortige Quelle von den Dämonen gegraben wurde, welche im Dienste Sulejmân's standen. Dieser zog nämlich einmal von Jerusalem aus, um nach Jemen zu reisen, und zog an Lînâ vorüber. Da

überkam seine Mannschaft ein gewaltiger Durst und sie fanden kein Wasser. Da lachte einer der Dämonen. „Was ist's, das dich so lachen macht?“ fragte Sulejmân. Da erwiderte der Dämon: „Ich lache über den Durst deiner Leute, während sie doch über einem ganzen Meer von Wasser stehen.“ Da befahl ihnen Sulejmân mit ihren Stöcken zu schlagen und es sprudelte darauf Wasser hervor. (S. Jâḳût ibid. S. 375, 22 fg.)

SECHSTES KAPITEL.

Der Culturmythos und die älteste Gestaltung der hebräischen Religion.

1.

Im engen Zusammenhange mit derjenigen Entwickelungsstufe der Mythenbildung, in welche sie mit dem Beginne des Agriculturlebens tritt, steht eine natürliche Consequenz des Sonnenmythos beim ackerbauenden Menschen: der Culturmythos.

Wir haben gesehen, dass mit dem Fortschritte des Culturzustandes von dem Nomadenleben zur ackerbauenden Stufe jener Umschwung in der Richtung des Mythos im Zusammenhange steht, welcher die Sonne in den Vordergrund stellt, eine ihr günstige Stimmung als Grundton des Mythos herrschen lässt, während auf der nomadischen Stufe der nächtliche Himmel und die damit verwandten Naturerscheinungen es waren, welche die Sympathie des Mythosbildners in Anspruch nahmen. Nun begegnen wir aber hier noch einer bemerkenswerthen Erscheinung. Es bedarf nämlich nicht erst einer eingehenden psychologischen Begründung oder eines historischen Beweises, dass nicht blos unsere Culturstufe die geistige Fähigkeit besitzt, sich selbst mit einer niedrigern, von ihr bereits längst überwundenen, oder mit einer höhern, von den Bessern unter uns eben erst angestrebten, zu vergleichen, um den ihr zukommenden Werth von

einem Gesichtspunkte aus zu messen, den uns unsere Weltanschauung bietet; denn sobald dem Menschen zwei verschiedene Culturstufen, Gesellschaftssysteme und Zustände vor das Bewusstsein treten und er bemerken kann, dass das Andere etwas ist, was von dem Seinigen sich wesentlich unterscheidet, so wird mit diesem Bewusstwerden der Verschiedenheit auch der Trieb angeregt, die beiden gegeneinander abzumessen und sich ein Urtheil über die Vollkommenheit des einen und die Mangelhaftigkeit des andern zu bilden. Und zwar nicht nur der auf einer höhern Stufe angelangte Mensch fühlt sich angetrieben, seinen neuen Zustand mit dem jener Menschen zu vergleichen, welche auf der unvollkommenern, von ihm selbst bereits überwundenen Stufe zurückgeblieben sind, sondern die auf der niedern Stufe Stehenden, denen die veränderte Lebensweise anderer nicht unbekannt geblieben ist, ziehen jene fortgeschrittene Stufe in den Bereich ihrer Betrachtungen und messen ihren Werth an derjenigen Culturstufe, auf welcher sie noch jetzt stehen. So haben wir oben gesehen, dass Jäger und Fischer ihre Gedanken über das Ackerbauleben haben. Mehr aber noch als die auf einer primitivern Stufe Stehenden, wird allerdings der auf eine höhere Gelangte zu einer solchen Gedankenreihe angeregt, und wenn sich diese in seinem Geiste vollzieht, so wird sie schliesslich in der Frage danach culminiren: was die Ursache oder wer der Urheber des grossen Fortschritts war, der ihm den Niedrigerstehenden gegenüber so viele Vortheile gewährt? Nicht immer zwar ist sich der ackerbauende Mensch dessen bewusst, dass seine Culturstufe Resultat eines Fortschritts ist, denn bei vielen Völkern vermissen wir das Bewusstsein dessen, dass der ackerbauenden Stufe bei diesem Volke selbst eine unvollkommnere vorangegangen sei. Aber das Auftauchen jener Frage ist nicht durch dieses Bewusstsein bedingt; dieselbe zu stellen wird man auch durch die blosse Betrachtung des Unterschieds angeregt. Zumal dann, wenn der allmähliche Fortschritt innerhalb der ackerbauenden Stufe selbst schon so weit gediehen ist, dass sich die

socialen Folgen des fortgeschrittenen gesellschaftlichen Zustandes in ihrer Fülle ausgebildet haben, wird sich jene Frage noch mehr in den Vordergrund drängen. Sociale Ordnung und Gesetze bestehen für den Nomaden, bei welchem noch kein festes Gesellschaftssystem herausgebildet ist, noch nicht. Sie sind auf seiner Stufe nicht nur überflüssig, sondern gewissermaassen auch undenkbar. Die Zwistigkeiten, deren Objecte zumeist Brunnen und Weideplätze sind, werden nicht nach ein für allemal festgestellten Gesetzen und Rechten entschieden und ausgeglichen, sondern durch die Macht des Armes, oder, wenn die Streitenden friedlicher Natur sind, durch Trennung voneinander: „Und es entstand Zwietracht zwischen den Hirten des Besitzes Abhrâm's und zwischen den Hirten des Besitzes Lôṭ's. Da sprach Abhrâm zu Lôṭ: Es möge keine Zwietracht sein zwischen mir und dir, zwischen meinen Hirten und den deinigen; sind wir ja Brüder. Ist doch das ganze Land vor dir, so trenne dich doch von mir; gehst du nach links, so gehe ich nach rechts, und wählst du rechts, so gehe ich nach links" (Genes. XIII, 7—9).[1] Und als ein Brunnenstreit entstand zwischen Isak und Abhîmelekh, da sprach wieder dieser zu jenem: „Geh doch fort von uns, denn du bist ja um sehr vieles stärker als wir! Und es ging fort von dort Isak und lagerte sich im Thale Gerâr und liess sich dort nieder" (ibid. XXVI, 16. 17). Künste, Handwerke und andere Gewerbe sind auf dieser Culturstufe undenkbar; denn die Bedürfnisse des Nomaden sind noch so beschränkt, dass in seinen Zelten,

[1] Eine interessante arabische Parallelstelle hierfür ist bei Jâḳût III, 496 zu finden. Ṯakîf und al-Nachaʿ, die mit ihren Heerden zusammen wanderten, wollen sich voneinander trennen: „da sagte der eine zum andern: Fürwahr das Land kann mich und dich nimmermehr tragen. Aber wenn du gen Westen ziehest, so will ich nach Osten, und wenn ich nach Westen ziehe, so ziehe du gen Osten. Da sprach Ṯakîf: Nun ich will den Westen wählen; da sprach al-Nachaʿ: So ziehe ich gen Osten." Ibid. S. 498 findet man ein gleichfalls höchst bemerkenswerthes Uebereinkommen zwischen zwei Nomadenstämmen.

Heerden und Weiden sich alles erschöpft, was die Bedingungen seiner Existenz bildet.

Die Antwort nun, welche der ackerbauende Mensch auf die Frage nach dem Ursprung der Künste und Handwerke, der gesellschaftlichen Ordnung und Gesetzlichkeit, dieser Schöpfungen des ackerbauenden Lebens, gibt, ist dasjenige, was man am besten Cultursage nennt. Die Cultursage, der wir bei den verschiedensten Völkern begegnen, weist die Urheberschaft des fortgeschrittenen, verfeinerten Culturzustandes den solarischen Gestalten des Mythos zu, denjenigen also, welche der menschliche Geist mit dem Fortschritt zum Ackerbau, zum Nachtheil der Gestalten des dunkeln Himmels in den Vordergrund stellt. Es ist daher die eigene That des menschlichen Geistes, die zur Ursache einer Erscheinungsreihe gemacht wird, von der sie selbst nur eine Wirkung ist.

Die griechisch-römische Mythologie ist überreich an Daten für den solarischen Charakter der Sagen von der Entstehung der Cultur und Gesittung. Künste und Gewerbe werden stets mit mythischen Namen in Verbindung gebracht, welche die vergleichende Mythologie als Benennungen der Sonne erkannt hat. Sowol der Musiker als auch der Schmied des Olymps sind solarische Gestalten, desgleichen der erste Schifffahrer und Städtebegründer. Solange jene sogenannte euhemeristische Auffassung der Mythologie das richtige Verständniss derselben verhinderte, die Auffassung nämlich, dass die Götter der Mythologie, namentlich der griechisch-römischen — denn andere konnten ja noch kaum in Betracht gezogen werden — nichts anderes sind als grosse Wohlthäter der Menschheit, welche dann nach ihrem Tode göttlicher Ehren theilhaftig wurden, eine Auffassung, die bis in die neueste Zeit hineinragt, musste die Cultursage sich ebenfalls in den Rahmen dieser bequemen Auffassung fügen. Die Nachwelt hat die Erfinder der Künste, so sagte man, aus blosser Dankbarkeit auf den Thron der Göttlichkeit erhoben. „Wir wissen", sagt Petrarca, „von den Begründern einiger Künste, dass sie

nach ihrem Tode göttlicher Ehren theilhaftig wurden, mehr aus dankbarem als aus frommem Gefühle ..... So machte den Apollon die Leier, so denselben und den Aeskulapios die Heilkunst, den Saturnus, den Liber und die Ceres der Ackerbau, den Vulcanus aber seine Werkstätte zu Göttern.“ [1] Und diese Art, die Dinge zu betrachten, hat sich nicht nur von Euhemeros bis zu Petrarca erhalten, sondern konnte bis in die neueste Zeit die Auffassung der hierher gehörigen Sagen beherrschen.

Jedoch lehrt uns die Betrachtung des Sagenschatzes der gesammten Menschheit, soweit dieser in dem gesammelten und nach historischen und psychologischen Grundwahrheiten analysirten Material zu übersehen ist, dass der Begründer aller der Ordnung und Gesittung, welche Folgen des ackerbauenden Culturlebens sind, im Sinne der alten Sagen die Sonne ist. Mit ihr, beziehungsweise mit der reichen Synonymik, welche ihr im Mythos zutheil wird, sind die sogenannten Culturmythen stets in Verbindung gebracht, Mythen, welche bei keinem Volke fehlen können, sobald es sich von dem Nomadismus zur Agricultur emporgerungen hat, von dem Stammesleben zur Gesellschaft. Sobald der ackerbauende Mensch nur das Pflugeisen zu benutzen begann, sobald er sah, wie er, im Gegensatz gegen den Nomaden, welcher seine Zeltpflöcke alle Tage anderswo in die Erde befestigt, von Weideplatz zu Weideplatz ziehend, über feste Wohnsitze verfügt, wo bestimmte, unverbrüchliche Gesetze seinen Besitz schützen, sobald er nur die abwechselungs- und genussreiche Regelmässigkeit seiner Lebensweise, im Unterschiede von der einförmigen Unbändigkeit des Beduinen-

[1] De vita solit. I. „Inventores artium quarundam post mortem divinitatis honori cultus audivimus, grate quidem potius quam pie. Nulla enim est pietas hominis qua Deus offenditur, ut erga memoriam de humano genere bene meritorum inconsulta gratitudo mortalium, humanis honoribus non contente, usque ad sacrilegas processit ineptias. Hinc Apollinem cithara, hinc eundem ipsum atque Aesculapium medicina, Saturnum Liberumque et Cererem agricultura, Vulcanum fabrica deos fecit.“

lebens, betrachtete und die Frage aufwarf, woher dieser Unterschied komme, wurden alle diese Fortschritte der Sonne zugeeignet, als Urheberin und Beförderin des Ackerbaues und Erfinderin der feinen Künste und Lebensgenüsse. Auch der Zusammenhang, in welchen die Cultursage die Städte- und Culturbegründer mit dem Wolf bringt, wie z. B. Romulus, welcher von einer Wölfin gesäugt wird u. a. m., ist in allerneuester Zeit durch Prof. Sepp, mit vollem Rechte, wenn auch in der Ausführung der Specialitäten etwas zu weitgehend, mit der Bedeutung in Verbindung gebracht worden, welche dem Wolf in dem solarischen Mythos eigen ist.[1] Ebenso wie Apollo, so ist auch Osiris γεωργίας εὑρετὴς Μουσῶν μαθητής, der Erfinder des Ackerbaues und Lehrer der Künste"[2], und in diesem Zuge sind die Mythen der Völker verschiedenster Rasse übereinstimmend. Nur einige Beispiele aus Kreisen, die voneinander fernliegen, mögen dies beleuchten.

Einer der solarischen Helden der Cultursage ist bei den Persern Dschemschîd, dessen Charakter nach den übereinstimmenden Zügen, mit welchen der Epiker Firdôsî und der historische Schriftsteller Mirchond die Beschreibung seines Lebens ausfüllen[3], für den Mythosforscher kaum zweifelhaft sein kann. Schon sein Name deutet auf die solarische Bedeutung klar genug hin; hierzu kommt, dass er so viele Züge der solarischen Träger des Culturmythos in sich vereinigt. Er gibt dem bis dahin verwilderten Eran das erste mal die Wohlthaten der Cultur. Er ist der erste Städteerbauer, der Erfinder der schönen Künste, besonders der Musik, der Schifffahrt (dies eignet besonders dem Sonnenmythos, wie wir bereits gesehen) und, was Mirchond weitläufig hervorhebt, der Weincultur: ein eranischer Nô'ach. Er theilt das gesammte Volk in vier Klassen ein: in Schrift-

[1] Ausland (Jahrg. 1875), S. 219 fg.

[2] Wilkinson zu Herodot II, c. 79, note 5.

[3] Bereits Herder hat im Anhange zum ersten Band seiner Schriften über Philosophie und Geschichte diese beiden Hauptquellen der Dschemschid-Sage nebeneinander gestellt.

gelehrte, Krieger, Ackerbauer und Künstler; also er ist es, der dem nomadischen Stämmeleben ein Ende macht. Und in dieser Kasteneintheilung findet sich in der That nicht die leiseste Spur einer Berücksichtigung des Hirtenlebens, vielmehr wird in der Ausführung des spätern Darstellers der Dschemschid-Sage, wahrscheinlich in engem Zusammenhange mit der lebendigen Mythostradition, auf den Ackerbau besonderes Gewicht gelegt. Auch die solarische Zeitrechnung hat in Dschemschid ihren Begründer. „So oft der Chosrev der Gestirne", sagt Mirchond, „die Sonne, das königliche Strahlengewand von dem Schweife des Fisches wegnahm und auf den Nacken des Widders warf, befahl Dschemschîd eine Versammlung der Grossen und Edlen zu den Füssen des Thrones. Er veranstaltete alle Mittel der Freude, breitete aus den Teppich der Wonne und nannte diesen Tag den Neurûz." Ueberraschend aber ist die Prometheus-Seite der Dschemschid-Sage. Auch der persische Culturheld wird von Gott wegen seiner Ueberhebung bestraft und gestürzt; seinen Sturz veranlasst der ihn besiegende Zohak, von dessen Schultern Drachen emporwachsen (die Drachen des Gewitters und der Nacht). Nach hundertjährigem Sturze erscheint er am Ufer des Chinesischen Meeres. Die Sonne wird vom Ungeheuer verschlungen, das am Meeresgrunde seiner lauert, steigt aber später wieder vom Meere hervor, wie der Jonas des hebräischen Mythos.

Und wenden wir uns nun vom alten Eran zu den Stämmen Amerikas, so treffen wir dieselbe Richtung des Culturmythos. Auch da ist die Sonne, an welche der Ursprung der Gesittung, Gesetzlichkeit und Ordnung angeknüpft wird. Ich gebe nach J. G. Müller, der sich um die Bearbeitung der amerikanischen Mythologie in Deutschland ein dauerndes Verdienst erworben, eine der zahlreichen Culturmythen, die in seinem Buche über amerikanische Religionen enthalten sind. Es ist dies der Culturmythos der Muysca, der Bewohner der Terra Firma in der Bogotaebene, welche von den Anfängen ihrer Cultur Folgendes er-

zählen: „In den ersten Zeiten, damals als der Mond noch nicht war, war die Hochebene von Cundinamarca geschlossen und der Pass von Tequendana noch nicht offen. Damals waren die Menschen der Muyscas Wilde, ohne Landbau, ohne Religion, ohne Sitte, ohne Staat. Da erschien einmal von Morgen her ein bärtiger Greis, der drei Namen trug: Botschika, Nenequetheba, Zuhé, und der auch mit drei Häuptern abgebildet wurde. Derselbe lehrte die Wilden Kleider tragen, das Land bebauen, die Götter verehren, Staaten bilden. Sein Weib hatte ebenfalls drei Namen: Huythaca, Chia, Yubecayguaya. Sie war zwar von blendender Schönheit, aber dergestalt bösartig, dass sie alle heilsamen Unternehmungen ihres Gatten zu stören trachtete. Und wirklich wusste sie es durch ihre tückischen Zauberkünste zu bewirken, dass der Landesfluss Funzha (jetzt Rio Bogota) dermaassen anschwoll, dass die ganze Hochebene durch eine Flut überschwemmt wurde. Nur der kleinere Theil der Menschen derselben konnte auf die Gipfel der Berge entfliehen. Jetzt aber entbrannte der gerechte Zorn Botschika's, er verjagte das böse Weib für immer von der Erde und verwandelte es in den Mond. Seitdem gibt es einen Mond. Um aber dem Uebel auf Erden abzuhelfen, öffnete Botschika die Felsenwand und gab dem Wasser durch den fünfhundertundsiebzig Fuss hohen majestätischen Wasserfall von Tequendana seinen Ablauf. Nachdem so das Land trocken gelegt war, wurden die übriggebliebenen Menschen zur Cultur berufen und der Sonnendienst mit einer Priesterschaft, mit periodischen Festen, Opfern und Wallfahrten eingeführt. An die Spitze der Staaten stellte er ein weltliches und ein geistliches Oberhaupt, ordnete das Jahr und nach einem Leben von zweitausend Jahren zog er sich zuletzt unter dem Namen Idacanzas zurück.“ [1]

So weit die Cultursage. Schon J. G. Müller hat in Botschika, dem Culturbegründer der Muyscas, die Sonne

[1] Geschichte der amerikanischen Urreligionen (Basel 1867), S. 423.

erkannt; er fühlt jedoch noch nicht die mythologischen Beziehungen heraus, die den Sonnencharakter Botschika's bestimmen. Vor allem ist eine solche der Zug, dass Botschika ein bärtiger Greis ist, der von Osten her kommt. Die Sonnenstrahlen sind also auch hier, wie auch in andern amerikanischen Mythen, als der lange, weisse Bart des Sonnengreises gefasst, in demselben Sinne, wie sie anderwärts als Lockenhaare erscheinen (vgl. oben S. 159), und ebenso wie das Altägyptische die aufgehende Sonne anders benennt als die untergehende, ebenso wie sich dieser Namensunterschied auch im hebräischen Mythos ausprägt (Lê'â, Delilâ einerseits und Dînâ, Zilpâ, Âshêr u. s. w. andererseits), so ist im Mythos des Muyscavolks durch die drei Namen der Sonne auf ihre unterschiedliche Erscheinungsform als aufgehende, mittägliche und untergehende Sonne, welche wahrscheinlich im alten Mythos der Muysca eine Rolle spielen, Bezug genommen. Die dem entsprechenden drei Gesichter drücken dieselbe Anschauung aus, welche den Mythos von dem Doppelgesicht des Janus erzeugte (vgl. S. 159), nur dass der amerikanische Mythos drei Phasen des Sonnenlebens in Betracht zieht, während der römische nur auf zwei derselben reflectirt. Der Sonne tritt der Mond feindlich entgegen, der Tageshimmel liegt im ewigen Kampfe gegen den Nachthimmel; und der Zug, dass der Mond die Ueberschwemmung verursacht, stimmt genau zu der amerikanischen Anschauung, welche das Wasser mit dem Mond in Verbindung bringt.[1] Auch dem Monde werden in unserm amerikanischen Culturmythos drei Namen beigelegt, und diese drei Namen bedeuten dasselbe, was die drei Gestalten bei der Sonne, nämlich die Auffassung jeder der drei veränderten Erscheinungsformen des Mondes als etwas an sich Selbstständiges. Der schweizer Mythosforscher Dr. Anton Henne hat zu allererst die Bedeutung der drei Gestalten des Mondes, welche in den Augenschein fallen (entgegen den vier astronomischen Mondphasen), im Mythos, besonders

[1] Brinton, Myths of the New World (Neuyork 1868), p. 130.

dem germanischen, in Betracht gezogen und hierzu einige Parallelen aus der classischen Mythologie beigebracht.[1] Obwol nun dieses Moment der Dreigestaltigkeit des Mondes unzweifelhaft in vielen Mythen zum Ausdruck kommt, so unter andern auch in unserm amerikanischen, so scheint Henne-Am Rhyn dennoch etwas weit gegangen zu sein, wenn er die vielfältig variirte deutsche Sage von den drei spinnenden Mädchen u. dgl. auf diese Mythosanschauung zurückführt. Viele dieser Variationen tragen geradezu das unleugbare Gepräge an sich, dass sie den Kampf der untergehenden Sonne oder der Nacht gegen die helle Tagessonne mythisch bezeichnen, namentlich da, wo von den drei Schwestern die eine ganz weiss, die andere halb weiss halb schwarz, die dritte blind ist. Es ist unzweifelhaft, dass die Tagessonne es ist, welche die ganz weisse; die dem Untergange nahe, welche die halb weisse und halb schwarze genannt wird; während die Nacht es ist, auf welche sich die Benennung: die blinde Schwester (vgl. oben S. 128) bezieht.[2] Niemand wird die solarische Bedeutung der Prinzessin Märthöll (Nr. 586 Rhyn), welche schön ist wie die Sonne und nur goldene Thränen weinen kann (vgl. oben S. 230), verkennen.

Der nächtliche Mondeshimmel ist im Sinne des Culturmythos allen den Segnungen abhold, welche die Sonne dem Ackerbauer gewährt, und in dieser Rolle erscheint er eben besonders im amerikanischen Mythos noch vielfach[3], während der östliche Mythos an den Zusammenhang des Mondes mit dem Wasser eben die Anschauung knüpft, der Mond bewirke Fruchtbarkeit und Frische des Bodens (vgl. oben

[1] Otto Henne-Am Rhyn, Die deutsche Volkssage u. s. w., S. 281 fg.

[2] Ibid. S. 285 sagt hingegen der Verfasser: „Die blinde Schwester ist natürlich immer der unsichtbare Neumond, die halbschwarze und halbweisse der Halbmond, die ganz weisse der Vollmond."

[3] Vgl. Hellwald, Ueber Gynäkokratie im alten Amerika, 3. Art. ([Ausland 1871], Nr. 44, S. 1158). In der Sprache der Algonquins werden die Begriffe: Nacht, Tod, Kälte, Schlaf, Wasser, Mond durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt.

S. 185). In der Cultursage der Vogulen, von der ein kleines Fragment nach den Sammlungen Anton Reguly's in dem inhaltreichen Werke des ungarischen Akademikers Paul Hunfalvy über das „Land und Volk der Vogulen" enthalten ist[1], ist es Kulyater, mit dem das Erbauen der ersten Stadt in Verbindung gebracht ist. An dem solarischen Charakter Kulyater's kann man nicht zweifeln, wenn man folgenden Passus der vogulischen Sage in Betracht zieht: „Er hielt sich in einem mit sieben eisernen Schlössern verschlossenen Hause auf. Tarom wurde böse auf ihn und packte ihn an einem Fusse an und er fiel in das Herz des schäumenden Meeres." Es ist dies der Sonnenuntergang. Dass aber der Städtegründer hier in ungünstigem Lichte erscheint — der Vogule zählt ihn unter die bösen Geister und er ist Veranlassung des Todes[2] —, hat seinen Grund eben darin, worin wir bald den Grund finden werden für die antipathische Art, mit welcher die hebräische Sage den Ackerbauer Kajin vorführt. Die Vogulen sind bis zu ihrer Russificirung vorwiegend ein Jägervolk geblieben, und ihr Mythos hat sich nicht zur Weltanschauung des ackerbauenden Culturmenschen erhoben. Die vogulische Schöpfungssage[3] spiegelt ganz und gar den Gesichtskreis des Jäger- und Fischervolks wieder; es ist da nur von Jagd und Fischfang die Rede.

Wir haben nun gesehen, wie der Culturmythos bei den Völkern der verschiedensten Rassen dieselbe Anschauung zum Ausdruck bringt. Gewerbe und Künste, sociale Ordnung und Gesetzlichkeit werden immer der Sonne als Ur-

[1] A vogul föld és nép, Reguly Antal hagyományaiból (Pest 1864), p. 139.

[2] Auch in der hottentottischen Sage ist es der Hase (s. über dessen solarische Bedeutung oben S. 138), welcher als der Veranlasser des Todes, im Gegensatz gegen den Mond, vorgeführt wird (Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, 342).

[3] S. den Artikel „Une genése vogule" in Ujfalvy's Revue de philologie (Paris 1874, 1. Heft). Vollständig zu finden in Text und ungarischer Uebersetzung in P. Hunfalvy's eben citirtem Werke, p. 119—134.

heber zugeschrieben, sowol von Ariern als auch von den ethnographisch noch unklassificirten amerikanischen Stämmen. Wäre die Kenntniss der amerikanischen Sprachen schon weiter fortgeschritten als sie es in unsern Zeiten ist, und wären die amerikanischen Sprachverhältnisse nicht „die verwickeltsten und unaufgeklärtesten, die irgendeiner der grossen Sprachstämme der Betrachtung darbiet“ [1], so könnte ein gründliches Verständniss der vielen Eigennamen, denen wir im obigen Mythos begegneten und in den übrigen Gliedern des reichen amerikanischen Mythenschatzes begegnen, die Kenntniss des Mythos der Amerikaner in grösserer Lebendigkeit und Originalität vermitteln, als dies bei den versteinerten Culturmythen der Fall ist. Wir wollen jedoch, bevor wir von denselben Abschied nehmen, nur noch darauf hinweisen, dass die Einführung von gesellschaftlichen Gesetzen, der Ordnung des Staats und der religiösen Institutionen, wie sie der Muyscamythos dem Sonnengreise zuschreibt, auch häufig von den Söhnen der Sonne erzählt wird. Es bedarf keines Beweises, dass in solchen Sagen die Söhne der Sonne identisch sind mit ihrem Vater, der Sonne. So ist es z. B. Orpheus, der Sohn der Sonne, welcher die wild in Wäldern lebenden Menschen in die Städte ruft und sie zu gebildeterer Lebensweise aneifert; der indische Gesetzgeber Vaivasuta ist Sohn der Sonne, und, um auch hier auf amerikanischen Mythos Bezug zu nehmen, es sind im peruanischen Culturmythos die beiden Kinder der Sonne, Manco Copac und Mama Oello, welche als Culturlehrer vorgeführt werden. Es ist kein Grund vorhanden, ja es widerspräche der ganzen Natur des Culturmythos Mama Oello, wie J. G. Müller will, mit dem Mond zu identificiren. [2] In dem Werke der Einführung der Cultur und Gesetzlichkeit ist es ja, wie wir an dem oben mitgetheilten amerikanischen Mythos gesehen, eben der Mond, welcher die Arbeit der Sonne paralysirt. Hier-

[1] Whitney-Jolly, Die Sprachwissenschaft, S. 496.

[2] Amerikanische Urreligionen, S. 305.

her gehört auch die Anschauung, welche wir bei vielen Völkern finden, dass sie nämlich ihre Gesetzgeber und Religionsstifter von Jungfrauen geboren werden lassen, welche durch Sonnenstrahlen schwanger geworden.[1] Dieses Moment des solarischen Mythos wirkt noch in einer Erzählung des persischen Dichters Ferîd al-Dîn ʿAṭṭâr fort; er leitet den Traum eines Mädchens folgenderweise ein: „Es sah darauf das Christenmädchen im Traume, dass ihr eine Sonne in den Schos fiel, welche den Mund öffnete und sagte ....“[2]

2.

Die Quellen der alten hebräischen Mythologie haben uns nicht minder beträchtliche Reste des Culturmythos des hebräischen Volks aufbewahrt, und zwar bewegt sich der Culturmythos der Hebräer in derselben Richtung, die oben gekennzeichnet wurde. Es sind solarische Gestalten, an welche die Erfindung der Künste und Handwerke, der Gesittung und Gesetzlichkeit und der gesellschaftlichen Ordnung angelehnt werden. Es ist in dieser Beziehung besonders das vierte Kapitel der Genesis zu berücksichtigen, wo von dem Beginn des Städtebauens, der Erfindung der Ackergeräthe und der Musikinstrumente die Rede ist, und das neunte Kapitel desselben Buchs, wo der erste Anfang der gesetzlichen Ordnung in der Gesellschaft erzählt wird. Alles dies

[1] Waitz a. a. O., I, 464 Anm. Unter andern Beispielen citirt Waitz: „Huitzlipochtli in Mexico ist von einem Weibe geboren, das einen vom Himmel herabsteigenden Federball in seinen Busen aufnahm.“ Ob dieser Federball eine solarische Bezeichnung ist, ist schwer zu bestimmen. Ich will jedoch in Verbindung damit nur das erwähnen, dass auch Shakspeare einmal die Sonne einen feurigen Federkamm nennt:

> But even this night, whose black contagious breath
> Already smokes about the burning crest
> Of the old, feeble and day-wearied sun
> Even this ill night your breathing shall expire.
>
> (King John V. 4)

[2] Manṭiḳ al ṭejr ed. Garcin de Tassy, p. 58 (Mittheilung meines Freundes Dr. W. Bacher).

wird an Namen angelehnt, von denen uns ausser diesen Culturzügen noch andere mythische Züge erhalten sind, welche auf ihre solarische Bedeutung hinweisen, zu deren Vervollständigung uns die Erzählung von der Culturthätigkeit ihrer Träger dient.

Aber nicht nur Handwerke und gesetzliche Ordnung sind es, welche die Sonnengestalten zu Urhebern haben: das menschliche Geschlecht selbst hat die Sonne zum Urvater, durch dessen Kinder sich die Menschheit fortgepflanzt. Der Name „Âdâm", abu-l-bashar, „der Vater alles Fleisches", wie ihn die Araber nennen, ist, wie man auf den ersten Blick erkennt, eine solarische Benennung: der Rothe, er ist, etymologisch genommen, dasselbe Wort wie Edôm, und wenn die hebräische Cultursage die Menschheit von dem Rothen abstammen lässt, so bedeutet dies dasselbe, als wenn der Grieche die Stammmutter der Menschheit, Pyrrha, „die Rothe" nennt.[1] Die Stammmutter der Menschheit nennt der Hebräer Chawwâ, „die Mutter alles Lebenden" (Genes. III, 29)[2], d. i. die Umkreisende (arabisch ḥawa V), ein Name der Sonne, das weibliche Synonymon von Zebhûlûn, dem Runden; eine sehr alte Benennung der Sonne, deren Spuren wir auch in den Veden begegnen, wenn nämlich, wie in Rigveda I, 174, 5, die Sonne ein Rad genannt wird, oder, wie sonst häufig, ein Wagen. Da liegt nicht blos die Anschauung von den Sonnenrossen zu Grunde, welche den Sonnenwagen ziehen, sondern die Anschauung von diesem letztern geht, wie Lazar Geiger so trefflich nachgewiesen[3], darauf zurück, dass der ursprüngliche Wagen

[1] Unter der Rothen ist wol zweifellos die Sonne verstanden, nicht, wie Max Müller sagt (Introduction etc., p. 64), die Erde.

[2] Nebenbei sei hier noch bemerkt, dass im Arabischen, wo die Menschen gewöhnlich so wie im Hebräischen, banû Âdâm, genannt werden, auch der Ausdruck banû Ḥawwâ vorkommt; z. B. in einem Verse des Kumejt (Aġânî XV, 124, wa-chejru banî Ḥawwâ'a), in einem Gedichte des Abu-l-Alâ al-Ma'arrî I, 96, 1, des Murtaḍî, im Keshkûl des 'Âmilî, S. 169.

[3] Ursprung der menschl. Sprache und Vernunft, II, 42.

eben nur aus einem Rade oder, bei einer schiefen Ebene aus einem Cylinder bestand.

Es ist hier auch in Betracht zu ziehen, dass die mythologische Genealogie der Hebräer — natürlich müssen wir hierbei von der spätentstandenen Shêth-Genealogie absehen, zu deren Abfassungszeit bereits auch das Minimum von mythischem Bewusstsein geschwunden war, welches die Concipirung des Culturmythos voraussetzt — die Welt durch die Nachkommen Kajin's, Kinder der Sonne, sich bevölkern lässt, und dass ein zweiter Generator des menschlichen Geschlechts, Nô'ach, ebenfalls eine solarische Gestalt ist. Es ist nicht unmöglich, dass ursprünglich zwei oder noch mehrere nun nicht mehr vorhandene Versionen des Bevölkerungsmythos existirt haben, die eine, welche den Stammvater des menschlichen Geschlechts Âdâm nennt, die andere, welche die Fortpflanzung der Menschheit an den Namen Nô'ach anknüpft, und dass diese beiden Versionen dann nach Dazwischenkunft der Flutsage, welche die ganze Menschheit zu Grunde gehen lässt, im Volksbewusstsein harmonisch ineinander wuchsen. Auf alle Fälle aber steht es fest, dass der Hebräer Sonnengestalten als Ahnen der Menschheit auftreten liess.

So antwortete denn auch für den Hebräer der Sonnenmythos auf die Frage nach dem ersten Ursprung der ackerbauenden Cultur, und so bildete sich dann aus dieser Anregung ein vollendetes Bild von dem, was unsere Exegeten mit Vorliebe die „Ursprünge" nennen. Und diese Seite der Sagenbildung ist diejenige, welche sich im Menschen am längsten lebendig und productiv erhält. Denn immer schlummert im Menschen jener mächtige Trieb und gewaltige Drang, alle Fragezeichen zu tilgen und über den Ursprung alles dessen, was ihn umgibt, Aufschluss zu geben und zu gewinnen. Wir wissen ja, wie viele Sagen im Munde des Volks cursiren, Sagen relativ modernen Ursprungs, welche alle die Entstehung von Flüssen, Bergen und Einrichtungen zum Gegenstande haben. Wie lieblich sind nicht jene Sagen des ungarischen Volks, in welchen es sich die Entstehung

der beiden grossen Ströme, die sein schönes Land durchschneiden, erklärt? Und wer wüsste nicht, in welche geringfügige Details dieser Trieb des Menschengeistes eindringt? Nichts ist ihm selbstverständlich und durch seine Existenz allein genügend motivirt, überall hat er ein Warum und ein Wodurch, das ihm nicht unbeantwortet bleiben darf. Nicht nur für das überwältigende Ganze des Weltuniversums und für die erhabenen Erscheinungen in demselben, für Berg und Meer, sucht er Entstehungsgründe, ergründet er Kosmogonien; das was das eine Wesen vom andern unterscheidet, die Hörner des Ochsen und die kurzen Ohren des Kamels, die Mähne des Löwen und den schwarzen Streifen am Eselsrücken lässt er nicht unmotivirt und unverstanden. Derselbe edle Trieb des Menschengeistes ist es, der die Fabeln über die Ursprünge der Dinge geschaffen, und derselbe, der die grossartigen Erkenntnisse naturwissenschaftlicher Wahrheit befördert: der Trieb, alles was ausser uns ist recht zu verstehen.

Bei den Semiten, könnte man sagen, hat sich dieser Trieb, die Ursprünge der Dinge zu erklären, am längsten als lebendige, sagenbildende Macht erhalten. Man blieb nicht einmal in den Kreisen, in welchen man aus den biblischen Berichten Aufschluss holte, bei diesen Berichten stehen, sondern liess die Sage frei und ungehindert walten.[a] Ein grosser Theil der Aufschlüsse über die Anfänge, ja fast das Ganze derselben, ist bei den Arabern ein nachislamitisches Product der Volkssage. Alles, was darüber den Arabern durch Tradition und lebendig fortbestehende Sagenbildung bekannt geworden, wurde in Literaturwerken gesammelt, denen man den Namen Kutub al-awâ'il gab, „Libri principiorum" etwa. Das bekannteste und verbreitetste derselben ist das von dem arabischen Vielschreiber des zehnten mohammedanischen Jahrhunderts, Gelâl al-Dîn al-Sujûṭî, verfasste Kitâb al-awâ'il, von welchem ein Theil von Professor Richard Gosche in Begleitung einer lehrreichen literarhistorischen Einleitung herausgegeben

wurde[1] und welches im Oriente früher so sehr verbreitet war, dass es auch Gegenstand einer Umarbeitung wurde, welche noch vor der Reinschrift (tabjîḍ) allenthalben copirt und vergriffen war.[2] Aber mehrere hundert Jahre vor al-Sujûṭî bereits verfasste ein andalusischer Gelehrter, Tâg al-Dîn b. Ḥammûjâ al-Sarachshî (geboren im Jahre 576 der Higra) ein Werk in acht Bänden über die Anfänge der Dinge, und ich glaube, dass dieses Werk, von welchem der classische Geschichtschreiber der Mauren in Spanien berichtet[3], das umfangreichste seiner Gattung ist. In der obenangeführten Arbeit vertritt Gosche die Ansicht, dass das ganze sêfer tôledôth, welches in der vor uns als aus verschiedenen Bestandtheilen zusammenredigirten Genesis als die eine der zu Grunde liegenden Quellen verbreitet ist, sich zumeist mit diesen „Anfängen" beschäftigt habe und der hebräische Repräsentant der reichen Awâ'il-Literatur der Araber sei. Damit wird man nicht einverstanden sein können, wenn man bedenkt, dass dieses Quellenbuch, nach den uns bekannten Fragmenten zu urtheilen, mehr genealogischer Natur zu sein scheint, worin allerdings auch die Culturmythen ihre Stelle fanden, nicht mehr aber die Kosmogonie, welche entschieden spätern Ursprungs ist. Will man daher für das sêfer tôledôth um jeden Preis eine Analogie in der arabischen Literatur finden, so bieten sich die vielen Werke dar, welche die reiche genealogische Literatur der Araber ausmachen und Kutub al-ansâb genannt werden.[4]

---

[1] Die Kitâb al-awâ'il der Araber (Halle 1867), Begrüssungsschrift bei Gelegenheit der damaligen Jahresversammlung der D. M. G. in Halle.

[2] Ich kenne diese Schrift (betitelt: Muḥâḍarat al-awâ'il wa-musâmarat al-awâchir) aus einer Handschrift, welche in der öffentlichen vicekönigliehen Bibliothek in Kairo von derselben vorhanden ist. Im Katalog vom Jahre 1289, S. 92 antepenult., ist sie irrthümlich unter den Titel: Muchtaṣar al-awâ'il wal-awâchir aufgeführt.

[3] al-Makḳarî, Analectes de l'histoire et de la littérature des Arabes d'Espagne, II, 69, die awâ'il werden da uṣûl al-ashjâ genannt.

[4] Diese Literatur kann jetzt nach Ibn al-Nedîm's Fihrist überblickt werden.

3.

Man muss jedoch in Betreff der Culturmythen der Hebräer noch einen Umstand in Berücksichtigung ziehen, wobei wir nochmals darauf zurückgreifen müssen, was oben über die Entwickelungsphasen der Mythosentwickelung gesagt wurde. Wenn man auch, wie oben näher erörtert wurde, bei der Bestimmung des Mythenschatzes, der in je einer Periode der menschlichen Culturentwickelung zur Ausbildung gelangte, nicht so sehr von dem Materiale ausgehen darf und von den Elementen, welche in den betreffenden Mythen zur Verwendung kommen, als vielmehr von der Richtung und Tendenz des Mythos und von der Weltanschauung, welche in demselben zur Geltung kommt, so bedarf diese Ansicht dennoch einer kleinen Beschränkung, insofern in der Phraseologie des Mythos die Bezeichnung einer menschlichen Beschäftigung verwendet ist. Ich erwähne dies mit besonderer Erwägung des Namens Kajin, welcher Schmied bedeutet.[1] Es ist selbstverständlich, dass dieses Handwerk in der Gesellschaft schon bestanden haben muss, als ein solcher Name im Mythos zur Anwendung gelangte. Andererseits aber kann der Mythos von dem Kampfe der Sonne gegen die Wolke oder den Windhauch nicht erst so späten Ursprungs sein. Man muss demnach noch einen Einfluss des Culturmythos auf die Gestaltung des Mythenmaterials einräumen, einen Einfluss, der nicht blos auf die Richtung des Mythos verändernd einwirkte, sondern auch das Eintreten neuer Namen und Gestalten veranlasste, deren Entstehung auf der Stufe des Culturbewusstseins schon durch die sprachliche Bedeutung des blossen Namens evident ist. Die Sage von der Ermordung des Hebel gehört allerdings zu den uralten Mythen, die schon auf der nomadischen Stufe ausgebildet waren; als Mörder wird ein Sonnenname genannt gewesen sein, ganz

[1] Auch der Name Jissâ-sekhar käme hier in Erwägung, wenn wir ihn als Sonnennamen (Taglöhner) festhalten (vgl. oben S. 203).

so wie bei der dialektischen Variante des Hebhel, nämlich Jâbhâl, sein Vater Lemekh als Mörder genannt wird. Später auf der Stufe des Culturmythos tritt als Mörder des Hebhel Ḳajin ein, der Schmied und Erfinder der Ackergeräthe, zwar wieder ein Sonnenname, aber bereits dem Culturmythos angehörig. Dasselbe ist der Fall in der Jaʿḳôbh-Sage. Der feindliche Bruder des Jaʿḳôbh heisst im nomadischen Mythos ursprünglich Edôm, der Rothe, die Sonne. An die Stelle dieses Namens rückte der Culturmythos den Namen ʿÊsâv (wenn wir nämlich denselben = der Vollbringer, Bewirker erklären, vgl. S. 161) ein, einen Namen, der seiner Natur nach wieder ein Sonnenname ist, der nur erst mit dem Culturmythos auftauchen konnte.

In dieser Weise hat also der Culturmythos in den Anschauungen von der Sonne, ausgehend von der Weltansicht des Ackerbauers, einen weitern Gesichtskreis eröffnet und mit dem neuen erweiterten Anschauungskreise neue Namen für die Sonne geschaffen, welche dann einige ältere Benennungen aus der ältesten Fassung des Mythos verdrängten.

4.

Bevor wir unsere Auseinandersetzungen über den Culturmythos abschliessen, wollen wir noch einen flüchtigen Blick auf die Erscheinungsformen dieser Mythosgruppe bei andern semitischen Völkern werfen. Der Culturbegründer des assyrisch-babylonischen Mythos ist der Oannes des Berosos. „Während des Tages verkehrte Oannes mit den Menschen, lehrte sie Wissenschaften und Künste, Erbauung von Städten und Tempeln, Gesetze und die Einführung von Flächenmaassen; er unterwies sie ferner darin, wie man säen und ernten müsse, er unterrichtete sie mit einem Worte in allem, was für das Zusammenleben der Menschen nothwendig ist, sodass sie nach dieser Zeit nichts Neues mehr lernen mussten", mit einem Worte, Oannes ist der Culturlehrer und Erfinder aller Künste und Wissenschaften, aller Gesetzlichkeit und Ordnung. Dass dieser Culturbegründer solarischen Charakters ist, wie die

Culturhelden aller übrigen Völker, das zeigen uns die gleich auf das eben Angeführte folgenden Worte bei Berosos: „Als aber die Sonne unterging, da versank Oannes ins Meer, wo er die Nacht zuzubringen pflegte.“ Es ist hier natürlich von nichts anderm als von der Sonne die Rede, welche des Abends ins Meer taucht, um des Morgens wieder hervorzukommen und den Tag auf dem Trockenen in Gesellschaft der Menschen zuzubringen. Er ist halb Fisch, halb Mensch, und in dieser Eigenschaft identisch mit dem kena'anischen Dâgôn, ein Name, der selbst Fisch bedeutet; und auch Dâgôn ist sowol bei den Assyrern als auch bei den Kena'anitern Gott der Fruchtbarkeit des Bodens und Begründer der Cultur. Er ist „Erfinder des Pflugs, Getreidespender, Schutzherr des Ackers“, und in Assyrien finden wir in seiner bildlichen Darstellung das Haupt mit einer gehörnten Mütze bedeckt.[1] Die Anknüpfung ist nicht darin zu suchen, dass man mit dem sich rapid vermehrenden Fische die Vorstellung von dem Gotte der Fruchtbarkeit verband, sondern in der solarischen Bedeutung, welche der Mythos mit dem Fische verbindet. Es ist nicht zu übersehen, dass es der aus dem Wasser hervorkommende Fisch ist, von dem in solcher Beziehung immer die Rede ist —, von der Sonne also, welche, nachdem sie die Nacht im Wasser zugebracht, des Morgens wieder emporsteigt.

Dasselbe sehen wir auch in dem übrigen phönikischen Culturmythos, welcher von dem Sanchuniathon des Philo Herennius mitgetheilt wird. Wie sehr auch die Sagen der Phönikier unter der Feder des griechischen Schriftstellers, welcher den phönikischen Mythos durch das Medium der griechischen Kosmogonie betrachtete, verdreht und verderbt worden sein mochten; wie sehr auch besonders die Eigennamen corrumpirt und hellenisirt seien: so liegen diesen Mittheilungen ohne Zweifel dennoch reelle Sagen zu Grunde, die unter den Phönikiern wirklich vorhanden waren. Es ist schade, auf dieselbe so viel Tiefsinnigkeit und symbolisirende Combina-

[1] Vgl. Duncker, Geschichte des Alterthums (1874), I, 206. 266.

tion zu verwenden, wie dies von Bunsen, Movers und einer Menge anderer Gelehrter geschehen ist; es ist aber andererseits ebenso verfehlt, das ganze Material als unnützes Falsum zu verurtheilen und es für die phönikische Alterthumsforschung als der Berücksichtigung unwerth zu erklären. Die Aufgabe ist vielmehr, aus dem wirren Labyrinthe von Misverständnissen das einfach Ursprüngliche herauszuschälen. Die Bestätigung, welche die auf Berosos' Berichterstattung zurückgeführten Babylonica in neuerer Zeit von seiten der Keilinschriften erfahren, sollte auch in Bezug auf die Phönicica, welche von Sanchuniathon, Môchos u. a. angeführt werden, die extreme Skepsis mässigen.

Von Khusôros, dessen solarischer Charakter als der des Eröffners, Schiffers und Schmiedes uns bereits oben S. 115 klar geworden, lässt die phönikische Kosmogonie des Philo Herennius den Ἄγρος oder Ἀγροτής und den Ἀγρύηρος abstammen und sagt von diesen: „Von ihnen stammen die Ackerbauer und jene, welche mit Hunden jagen. Diese letztern nennt man auch Ἀλῆται oder die Hin- und Herwandernden. Von ihnen stammen Ἄμυνος und Μάγος, welche die Menschen lehrten Dörfer zu gründen und Heerden zu weiden." Es ist dies wieder nur der Culturmythos des Ackerbauers, welcher allenthalben die Anfänge des Ackerbaues, die Gründung der Städte und der Cultur mit der Sonne in Verbindung bringt. So wie von Kajin Henoch stammt, dessen Namen mit der ersten Stadt der Welt verknüpft ist, so stammen von dem phönikischen Kajin, Khrysôros, diejenigen ab, welche ihre Aufenthaltsorte zu allererst den Bedürfnissen ständiger Wohnstätten anpassten. Mit einem Worte, der genealogische Ausdruck will nichts besagen, als dass die Sonne die Veranlassung ist von der Wahl der festen Wohnsitze und damit des ackerbauenden Lebens. Dass aber zugleich mit dem Ursprung des Ackerbaues das Jäger- und Nomadenleben eingeführt wird [1] und mit den Begründern von jenem auch die ersten Anfänge

[1] Ob in Ἀλήτης das semit. ôhel (Zelt der Nomaden) steckt?

des andern in Zusammenhang gebracht werden, macht einige Schwierigkeit, die nicht hinweggeleugnet werden kann. Es ist nun allerdings möglich, dass der phönikische Culturmythos, als Mythos eines Volks, in dessen Nachbarschaft neben dem Ackerbauleben noch das Nomadenleben in voller Blüte stand, — wenn wir uns nämlich den unmittelbaren Gesichtskreis der Phönikier über das ganze Palästina mitsammt dem Jordanthale ausgedehnt denken —, auch den Ursprung dieses anders gearteten Culturzustandes auf die Sonne zurückführte, den Begründer alles gesellschaftlichen Zusammenlebens. Aber auch das ist möglich, dass das, was von Philo nach der phönikischen Quelle über Nomaden und Jäger gesagt ist, auf Misverständniss der ursprünglichen Mittheilung beruht. Es wird nämlich von den Söhnen Khrysor's, der Sonne, als von Jägern und Umherziehenden, Wanderern die Rede gewesen sein. Jäger und Wanderer sind, wie wir gesehen, Namen und Attribute der Sonne, die ihre Strahlenpfeile abschiesst gegen die Gewitterungeheuer, und „unstet und flüchtig" auf der Wanderung von Ost nach West begriffen ist. Kajin ist ein flüchtiger Wanderer, aber kein Nomade. Aus Misverständniss aber mag aus dem solarischen Jäger und Wanderer der Begründer des Jäger- und Nomadenlebens geworden sein. Bereits Bunsen hat, freilich durch andere Gründe geleitet und von anderm Gesichtspunkte ausgehend, diesen einen Passus als von Philo ausgegangene Verdrehung des phönikischen Berichts bezeichnet, welche Verdrehung vollkommen in das von Philo befolgte System hineinpasst.[1] In dem phönikischen Originalberichte wird er allerdings anders gelautet haben.

5.

Trotzdem nun Kajin und Esau dem althebräischen Mythos erst mit der Entwickelung des Mythos von dem Anfange der Cultur einverleibt sein können, behalten diese solari-

[1] Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V (1), 311.

schen Gestalten jene nachtheilige, antipathische Rolle bei, in welcher der nomadische Mythos die solarischen Gestalten immer auftreten lässt. Auch diese Erscheinung hängt mit jener allgemeinen Beobachtung zusammen, die wir oben besonders in Bezug auf das hebräische und arabische Volk machten (vgl. S. 97), dass nämlich in vielen Völkern das Bewusstsein von dem Fortschritte, den der Uebergang zum ackerbauenden Leben bezeichnet, gar nicht oder erst sehr spät erwacht, dass sie diesen Fortschritt vielmehr als Rückschritt ansehen und auf den nomadischen Zustand als auf einen vollkommenern zurückblicken. Bei den Hebräern ist demnach, mit Ausnahme des Nô'ach, den Culturhelden des Ackerbaues bei weitem nicht jene vortheilhafte Stellung im Mythos eingeräumt, den die Culturheroen bei andern Völkern einnehmen, und das sympathische Licht, in welchem Nô'ach erscheint, hängt seinerseits wieder eng mit seiner Stellung innerhalb der Flutsage zusammen, welche sich sehr spät der hebräischen Sagenreihe anschloss.

Zum Verständniss dieser Erscheinung muss man jedoch noch einen Blick auf die älteste Stufe der hebräischen Religion werfen, auf jene Stufe, wo sich die Religion zu allererst bildet und noch mit dem Mythos eng verwachsen ist und sich von demselben noch nicht vollends losgelöst hat. Welche auch immer jene psychologischen Factoren seien, welche in dem Menschen die religiöse Tendenz hervorbringen, — eine Seelenrichtung, die man heute nicht mehr als dem Menschen mitgeboren betrachten wird —, soviel muss als feststehend und sicher angesehen werden, dass sich der psychologische Vorgang der Religionsentstehung, ein Process, auf den erst in seinen fortgeschrittensten Stadien ethische und ästhetische Momente einwirken, zuvörderst aus jener ältern Seelenthätigkeit herausbildet, deren Ergebniss die Mythosschöpfung ist. Ist die mythosbildende Seelenthätigkeit erschöpft — und diese Erschöpfung ist nicht nur gleichbedeutend mit dem Schwinden der mythosschaffenden Productivität, sondern mit dem Erblassen des

lebendigen Verständnisses für den Mythos —, hat der Mensch sozusagen die Etymologie des Mythos nicht mehr im Bewusstsein, so tritt das ein, was man am besten die Individualisirung der Mythosgestalten nennt, und damit läuft parallel die sprachgeschichtliche Erscheinung des Schwindens der Polyonymie und des Zusammenlaufens des ganzen Begriffsinhalts in einen oder in einige wenige Sprachausdrücke. Die mannichfaltigen Synonyma, welche im Mythos für Sonne, Finsterniss u. s. w. auftreten, verlieren ihre Bedeutung; die verschiedenen Namen für diese Naturerscheinungen, in welchen je ein Zeichen, je ein Moment derselben sprachlich fixirt ist, unterliegen einem einzelnen Namen, welcher nun alle Zeichen und Momente in sich aufnimmt; die Namen Helios, shemesh, treten an die Stelle aller übrigen Bezeichnungen, die der Mythos für das Sonnenphänomen schuf. Diese übrigen Bezeichnungen, also z. B. auf hebräischem Gebiete Jiftâch, Âshêr, Edôm u. a. m. büssen ihre ursprüngliche Bedeutung, die sie im Sinne der Mythosschöpfung innegehabt, ein, und werden dafür individualisirt. Diese Namen werden zu Personennamen, und die Erzählungen, in welchem sie als Subjecte figuriren, werden zu socialen Vorgängen. So entstehen aus Natursagen Götter- und Heldensagen, so wird aus der Nomenclatur der Sonne und der Dunkelheit ein Heer von Götter- und Heldennamen. Denn die Personen, die auf diese Weise concipirt werden, sind mächtige Himmelsbewohner, die unverstandenen Vorgänge, von welchen der Mythos erzählte, behalten vorerst auch weiter ihren himmlischen Schauplatz bei.

Dieser Umwandlungsprocess des Mythos ist ein nothwendiger, weil mit den Gesetzen der Entwickelung des menschlichen Geistes und der menschlichen Sprache zusammenhängender; der Mythos muss auf einer bestimmten Stufe der Geistes- und Sprachentwickelung zur Theologie werden. Er ist aber auch ein allmählicher, sodass die ersten Stufen der theologischen Entwickelung noch nicht ganz von dem allmählich erblassenden, aber noch nicht vollends

geschwundenen mythischen Bewusstsein losgetrennt sind. Der Culturmythos zeigt uns am besten eine solche Stufe, wo der Mythos zur Religion wird; denn den Culturhelden klebt schon immer ein Stück Gottesnatur, eine Art Persönlichkeit an, und lange leben noch einzelne, noch nicht vollends erblasste Mythen, selbst, nachdem sich schon ein bedeutender Theil in Theologie, in Religion metamorphosirt hat. So z. B. gehen die Keime der Religionsentstehung bei den Hebräern bis in die nomadische Zeit zurück. Schon auf dieser Stufe, natürlich bereits gegen ihr Ende, sehen wir den hebräischen Mythos von dem wohlthätigen Nacht- und Regenhimmel zur Religion werden. Wenn wir nämlich die Religion der nomadischen Hebräer eingehend untersuchen, so finden wir, dass diese die Verehrung des dunkeln und bewölkten Himmels zum Gegenstande hatte, und dass sie sich, wo dies nicht klar ausgesprochen ist, an mythische Gestalten anlehnte, welche unzweifelhaft nächtlichen Charakters sind. Wir erinnern hier noch kurz daran, was wir oben Seite 88 von dem Cultus des nächtlichen Himmels und des Regens bei den Arabern andeuteten. Die religiöse Stufe der nomadischen Hebräer lässt sich noch aus den Reminiscenzen erkennen, welche die theokratischen Geschichtschreiber von jener Zeit überliefern, welche ihnen als die vierzigjährige Wüstenwanderung gilt und der Zeit der Eroberung Palästinas vorangeht. Dazu gehören noch als Quellen für die Reconstruirung dieser religiösen Stufe einige Berichte, die sich in den prophetischen Büchern finden; und man kann nicht umhin, diese Berichte als historisch glaubwürdig zu betrachten, natürlich in dem Sinne, wie solche Reminiscenzen für die Geschichte in kritischer Weise verwerthet zu werden pflegen. Denn das ist unzweifelhaft, dass solche Rückerinnerungen bei den Völkern des Alterthums lange Zeit fortgelebt haben, und dass diese Berichte, abgerechnet die besondere Tendenz des Berichterstatters, objectives, historisches Material abgeben können.

Das wichtigste Datum ist in dieser Beziehung die historisch weittragende Frage des Propheten von Teḳôʿâ, eine

Stelle, welche so viele gelehrte Köpfe zu scharfsinnigen Erklärungsversuchen angeregt hat.[1]

Habt ihr mir denn Schlachtopfer und Geschenk dargebracht in der Wüste, durch vierzig Jahre, Haus Israel? Ihr truget die Hütten (lies: sukkôth) eueres Königs und Kijjûn euern Götzen, den Stern (l. kôkhûbh) euern Gott, den ihr euch gemacht habt? (ʿAmôs V, 25. 26).

Die nomadischen Hebräer, soviel ist aus dieser wichtigen Stelle ersichtlich, verehrten ihren Gott oder ihre Götter durch Hütten, und der Gegenstand ihrer Verehrung war unter andern ein Stern, gleichviel was für ein Stern Kijûn immer sei, ob identisch mit dem arabischen kejvân, oder sonst was anderes. Also dem nächtlichen Himmel galt ihre Götterverehrung, soweit man aus den Worten des Propheten ʿAmôs abstrahiren kann. Der Nomade schaut den nächtlichen Himmel als Weideplatz an, wo der Hirte (denn die mythischen Gestalten des nächtlichen Himmels werden von ihm zumeist als Hirten angesehen) seine Thiere weiden lässt, und es ist leicht zu begreifen, dass er auf der theologischen Stufe die zum Gott umgewandelte mythische Gestalt in Hütten verehrt, ihm dieselbe Wohnung anweisend, die er oben auf dem Himmelszelte einnimmt. Und das wichtigste Fest der nomadischen Hebräer war das Sukkôth-Fest, das Hüttenfest, das mit diesen Gottessukkôth wol in ganz engem Zusammenhange steht und auf der ackerbauenden Stufe zum Erntefeste wurde; aber selbst noch auf dieser Stufe lebt im Bewusstsein des Volks der Zusammenhang dieser Feier mit dem nomadischen Leben und seiner eigenen nomadischen Vergangenheit (vgl. Leviticus XXIII, 43). Das was sie in den Zelten anbeteten, war nicht die Sonne[2],

[1] Viel Tüchtiges haben neben deutschen Gelehrten auch namentlich holländische Orientalisten und Religionshistoriker über die ʿAmôs-Stelle geliefert, zuletzt Tiele: in Vergelijkende Geschiedenis, S. 539 fg., wo auch die hervorragendsten holländischen Arbeiten über dieses Thema in einer Anmerkung verzeichnet sind.

[2] Auf das Wort malkekhem, worin viele ein Datum für das hohe Alter des Môlekh-Dienstes bei den Hebräern sehen wollen, ist

der helle Tageshimmel, sondern kôkhâbh, ein Stern, ohne Zweifel nicht irgendein bestimmter Stern, sondern eben nur der gestirnte Himmel im allgemeinen. Denn mit den Sternen, d. h. mit dem nächtlichen Himmel, wurde der Regen identificirt, das wohlthätigste Element des Nomaden. Die altarabische Anschauung kennt am gestirnten Himmel auch Hyaden; wir begegnen in der Poesie dem Ausdruck: marâbî' al-nugûm, d. h. Frühlingsregen der Sterne (Mu'allaḳâ des Lebîd, v. 4). In der Sprache des arabischen Nomaden ist es eine gangbare Redensart: „das Gestirn hat Regen gebracht [1], und Mohammed verbietet den Muslimîn ihrer gewöhnlichen Auffassung von dem Ursprunge des Regens in der ihnen geläufigen Redensart Ausdruck zu geben: muṭirnâ binau' kaḏâ, „es ist uns Regen gegeben worden von dem oder dem Gestirn", lässt jedoch den Zusammenhang des Regens mit dem Sterne zu und will nur als erste Ursache Allâh hingestellt wissen, während das nau' die directe Veranlassung bleibt. [2] Ebenso wurde auch den mohammedanischen Arabern verboten, den Regenbogen den Bogen des Gewittergottes Ḳozaḥ zu nennen. [3] Auch der Thau steht mit den anwâ' in Verbindung. Es ist nicht uninteressant, dass sich diese Anschauung bei einem jüdisch-arabischen Schriftsteller des Mittelalters findet. [4] Die Verehrung des Kôkhâbh bei den nomadischen Hebräern wird daher speciell mit der Regenspendung in Verbindung stehen.

---

hier kein Gewicht zu legen; denn die Suffixform deutet darauf hin, dass dieses Wort nicht dem Môlekh als Gottesnamen gilt. Auch gilt der Cultus dieses Gottes allgemein als von den Kananäern entlehnt.

[1] Z. B. in folgendem Gedichtsfragmente: „Mit einem Volke lebten wir in Chaffân zusammen, möge ihnen Gott durch das Gestirn der Fische Regen schenken (saḳâhum Allâh min al-nau' nau' al-simâkejn), dann möge sie reichlich tränken ein Gestirn (farawwâhum nau'), dessen Leuchten Glanz verbreitet" (bei Freytag, Darstellung der arabischen Verskunst, S. 253).

[2] Vgl. Lane in Zeitschr. D. M. G. (1849), III, 97. — Krehl, Vorislamische Religion der Araber, S. 9.

[3] Jâḳût IV, 85, 19. Tâg al-'arûs II, 209.

[4] Sa'adjâ nämlich übersetzt Hiob XXXVIII, 28: eglê ṭal durch arab. anwâ' (Gesenius, Thesaurus, S. 21).

Der alte Mensch unterscheidet nicht zwischen dem wolkenlosen Himmel, welcher des Nachts dunkel wird, und zwischen dem düstern Wolken- und Regenhimmel bei Tage (vgl. oben S. 54). Blos die Finsterniss ist es, worauf er achtet, die verschiedenen Tageszeiten der Verfinsterung unterscheidet er nicht. Daher ist ihm der sonnenlose Himmel überhaupt der Regenbringer, und in welchem Zusammenhange er sich die Hütten (sukkôth) mit dem Regenhimmel dachte, dafür will ich nur einen Vers aus einer Hymne an Jahve anführen, welche dem David zugeschrieben wird und die er aus seiner Errettung aus Saul's Gewalt gesungen haben soll:

Er macht die Finsterniss ringsherum zu Hütten (sukkôth), Wassersammlungen, Himmelswolken. (II. Sam. XXII, 12).

und die Variante des Ausdrucks Wassersammlungen (chashrath majim), wie sie in einer Stelle aufbewahrt ist, wo dieser Hymnus in einer etwas verderbten, nicht mehr ursprünglichen Gestalt erscheint, verdient trotzdem alle Berücksichtigung. Da (Psalm XVIII, 12) heisst es nämlich für chashrath majim, was Wassersammlungen bedeutet, cheskhath majim „Finsterniss des Wassers", regenbringende Finsterniss.

Und wenn wir in der Beachtung der Nachricht über die Religion des nomadischen Hebräers weiter gehen, so kommen wir immer mehr zur Ueberzeugung, dass sie in einer Verehrung des Wolken- und Regenhimmels bestand und sich unmittelbar aus den Elementen des nomadischen Mythos herausbildete. Wir erfahren, dass Gott in der Wüste vor den Hebräern einherging als Wolkensäule des Tags und als Feuersäule des Nachts, dass er ihnen den Weg zeige (Exodus XIII, 21) [1], dass er (und dies geschieht bei Nacht, denn nach Exod. XIV, 24 folgt darauf das Heranbrechen des Tags) als Wolkensäule tritt zwischen die verfolgten Hebräer und zwischen die verfolgenden Aegypter

[1] Vgl. Numeri XIV, 14, wo von Erwähnung der beiden Säulen nur gesagt wird, „dass die Wolke über ihnen stand".

(Exod. XIV, 19. 20), dass er dem Aharôn und der Mirjâm in der Wolkensäule erscheint (Numeri XII, 5), dass er mit seinem Propheten, wie die spätern Psalmensänger mit Bewahrung der theologischen Nomenclatur einer alten Zeit sagen, als Wolkensäule spricht (Ps. XCIX, 7). Doch wozu alle die Stellen aufzählen, in welchen von dem Gotte der wandernden Hebräer in Verbindung mit der Wolkensäule gesprochen, und das Fortwenden Gottes als der Rückzug der Wolke bezeichnet wird, welche sich dann später in einer monotheistischen Zeit als kebhôd Jahve, „die Herrlichkeit Jahve's", in der Tradition des Volks erhalten hat?[1] Soviel geht aus denselben zum mindesten hervor, dass die nomadischen Hebräer ihre religiöse Verehrung an die Wolke anknüpften, wovon noch ein letzter, später Rest in dem Namen ʿAnanjâh (Ananias), d. i. Wolkengott, und in der Redensart aufbewahrt ist, „dass Gott in den Wolken" thront. Wenn nach al-Damîrî's Nachricht „die alten Araber einem weissen Lamm göttliche Ehren erwiesen, und wenn der Wolf kam und das Lamm frass, sie ein anderes Lamm aussuchten, um ihm die göttliche Ehre zu erweisen[2], so ist dies ebenfalls nichts anderes als ein Moment der nomadischen Religion. Nach dem, was wir oben Seite 190 bei Gelegenheit Râchêl's sagten, ist es unschwer zu begreifen, dass dieses weisse Lamm nichts anderes ist als die helle Lämmerwolke. Und diese Wolkenvergötterung finden wir auch anderwärts. Das Bonnyvolk an der Westküste von Afrika fasst die Vorstellung der Gottheit in den Namen Schur oder der Wolkenhimmel zusammen[3], und wenn der gelehrte italienische Assyriolog Felix Finzi[4] recht hat, so finden wir

---

[1] Für Hebraisten bemerke ich, dass ich im Texte im beʿammud ʿânân des Urtextes das be als Beth essentiae gefasst habe.

[2] Ḥajât al-ḥajwân II, 52.

[3] Bastian, Geographische und ethnographische Bilder, S. 169, und einige Stellen aus afrikanischen Reisewerken, bei Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, 169.

[4] Ricerche per lo Studio dell' antichitá assira (Turin 1872), p. 467.

auch unter den assyrischen Hauptgottheiten die Wolke, gleichsam als Rest aus jener alten Zeit, wo das assyrische Volk statt der Sonnenmächte die des finstern Himmels seiner Verehrung würdigte. Der genannte Gelehrte will nämlich den assyrischen Gottesnamen Anu als etymologisch identisch mit dem hebräischen ʿÂnân, Wolke, erklären, zu welcher Auffassung allerdings die beiden Epitheta dieser assyrischen Gottheit gut passen: „Herr der Finsterniss“ und der „Sammler der Schatten“.[1] Keinesfalls könnte aber dann die Identität des Anu mit dem Oannes des Berosos aufrecht erhalten werden, da an dem solarischen Charakter des Oannes nicht gezweifelt werden kann; jedoch ruht diese Identificirung auf sehr schwachen Füssen und fördert weder das Verständniss des Anu, noch das des Oannes.

Mit der Verehrung der Wolke vereinigt sich natürlicherweise die des Regens, dessen Vergötterung bei vielen primitiven Völkern vorkommt. Wir finden sie z. B. in Westafrika an der Goldküste beim Akravolke. Wenn dieses Volk fragen will: „wird es regnen?“ so drückt es diese Frage mit den Worten aus: „wird Gott kommen?“[2] und bei den Heiden des Baghirmivolks in Innerafrika, mit denen uns der eben aus jenen Gegenden zurückgekehrte Reisende Dr. Nachtigall bekannt gemacht hat, ist der Name Gottheit identisch mit der Bezeichnung für Gewitter[3]; in der Sprache der Wamasai in Ostafrika ist das Wort Aï (mit Artikel Engaï) weiblichen Geschlechts und hat zugleich die Bedeutung von Gott und Regen.[4] Und diese Vergötterung von Regen und Gewitter ist es, was mit dem Schlangencultus identisch ist, wo er auch vorkommt.

---

[1] Tiele, Vergelijkende Geschiedenis, p. 301, nennt jedoch dieses letztere Epitheton „viel allgemeiner, als dass man daraus Schlüsse folgern könnte.“

[2] Lazar Geiger, Ursprung und Entwickelung der menschl. Sprache und Vernunft, I, 346.

[3] In Petermann's Geograph. Mittheilungen (1874), XX, 330, Heft 9.

[4] Bei K. Andree, Forschungsreisen u. s. w., II, 362.

Schlangen- und Drachenverehrung knüpft sich nämlich an die mythische Anschauung an, welche den Regen als „flüssige Schlange“ bezeichnet (vgl. oben S. 214), und wo wir diesen Cultus auf fortgeschrittener Culturstufe antreffen, dort ist er Residuum jener Stufe, auf welcher der Mensch keine wohlthätigere Macht kennt als den finstern, umwölkten Himmel, den Regen, den Drachen, welcher die Sonne Bêl bekämpft. Die ägyptischen und indischen theologischen Anschauungen von der Schlange sind solche Residuen aus der alten nomadischen Weltanschauung. Wo sich ein Sonnencultus herausbildet, bleibt die alte Anschauung von der wohlthätigen Schlange entweder unverstanden und unvermittelt neben der neuen Weltanschauung bestehen, oder ihre Niederlage durch den Sieg der Sonne wird Element der Religion und die Schlange tritt als feindliche Gestalt auf. So z. B. in Persien und anderwärts, und es ist gerade der durch Max Müller so glänzend eingeführten und aufrecht erhaltenen Methode der vergleichenden Mythologie entgegen, wenn derselbe Gelehrte die These aufstellt: „*There is an Aryan, there is a Semitic, there is a Turanian, there is an African serpens, and who but an evolutionist would dare to say, that all these conceptions came from one and the same original source, that they are all held together by one traditional chaine?*“ [1] Diese einheitliche Traditionskette ist freilich eine genug unwissenschaftliche Annahme, aber nichtsdestoweniger ist es überall dieselbe originelle Quelle, die dem Schlangendienst zum Ursprung dient: die alte mythische Anschauung; und nicht nach ethnologischen Rassen sind die verschiedenartigen Auffassungen, denen wir begegnen, zu klassificiren, sondern nach historischen Stufen der Culturentwickelung. Allerdings muss dabei die von den Symbolikern noch bis in unsere neueste Zeit hinein so gern festgehaltene „Anschauung von der hohen Weisheit der Schlange und von den geheimen Kräften, die in ihrem Wesen liegen sollen“, als Motivirung des Schlangencultus

[1] The Academy (Jahrg. 1874), p. 548, c. 2.

endlich fallen gelassen werden. Der Schlangendienst als religiöse Form ist ebenso und in demselben Sinne eine Weiterentwickelung der unverstanden gewordenen mythischen Aussprüche, welche den Regen als Schlange bezeichnen, wie der Krokodildienst, Katzendienst u. s. w. auf den unverstanden gewordenen Sonnenmythos zurückgeht.[1] Die einander scheinbar widersprechenden Bedeutungen, die sich an die Schlange in Mythos und Cultus knüpfen, sind nicht auf entgegengesetzte Anschauungen der verschiedenen Menschenrassen zurückzuführen, sondern auf vielfache Apperceptionsweisen des Mythos, die alle von der Vorstellung der Schlange ausgehen konnten. Wie oft finden wir nicht im Mythos desselben Volks denselben Gegenstand zur Apperception des Verschiedenartigsten, oft Gegensätzlichen verwendet!

Auch bei den in der Wüste nomadisirenden Hebräern ist die Verehrung der Schlange nachweisbar; denn nur in diesem Sinne ist die eherne Schlange zu begreifen, deren göttliche Verehrung von den Hebräern der Wüste bezeugt ist und deren Vergötterung bis in die späteste Zeit hinabreicht (Numeri XXI, 9; II. Kön. XVIII, 4). Es verdient ausserdem Beachtung, dass derjenige hebräische Stamm, dem seit ältester Zeit die Besorgung religiöser Dinge oblag und durch dessen Vermittelung die Gottesverehrung erfolgte, sich „Söhne der Schlange", Benê Lêvî[2], nannten (vgl. oben S. 211), und dass es eben diese waren, welche über ihre Volksgenossen herfielen, als das aus Aegypten kommende Volk durch die Verehrung des goldenen Kalbes in die Religion ein solarisches Moment einzuführen be-

[1] S. die Note b. zu unserm fünften Kapitel S. 227.

[2] Diese Benennung gehört demnach in dieselbe Kategorie wie diejenigen, auf welche oben S. 202 Rücksicht genommen worden ist. Auch anderwärts finden wir die Schlange als Stammvater in genealogischen Aufzeichnungen; ich erwähne nur aus der unserm Gegenstande am nächsten liegenden arabischen Vorgeschichte al-Af'a b. al-Af'a (die Viper), das Oberhaupt eines Zweiges des Gurhumvolks (Ibn 'Abdûn, S. 71 fg.).

gann.[1] Da waren die Söhne des Lêvî, die Priester der alten Nomadenreligion, diejenigen, welche den Conservativismus vertraten und den solarischen Stiercult nicht aufkommen lassen wollten.[2]

Es gehört demnach die Stammesbenennung: „Söhne der Schlange" in die grosse Reihe von Stammesnamen, welche an Thiere anknüpfen.[3] Namentlich haben Lubbock und Tylor diese Art von Stammesbenennung mit dem sogenannten Totemismus in Verbindung gebracht; in jedem Falle aber liegt es nahe vorauszusetzen, dass die ursprünglichste Beziehung des Thieres zu dem Ursprunge des Stammes oder des Volks, welches ein bestimmtes Thier seinen Urahn nennt, mythologischer Art sei.

6.

So schloss sich denn die älteste Religion der Hebräer in der Wüste unmittelbar an den Mythos der Nomaden an, und zur Vervollständigung der obigen Ausführungen haben wir nur noch auf die Spuren des Mondcultus zu verweisen, von welchem wir in einem vorangegangenen Kapitel handelten (S. 183).

Erst nach dem Einzuge in Palästina, d. h. nach dem Uebergange vom nomadischen Wüstenwanderleben zum sesshaften Ackerbauleben, tritt bei den Hebräern der solarische Cultus auf und zwar zumeist in dem nördlichen Theile und auch da nur angeregt durch die Culte der benachbarten kenaʿanäischen Völker, die seit langer Zeit als Ackerbauer in Palästina ansässig, einen vollendeten Sonnendienst ausgebildet hatten. Die Hebräer selbst brachten einen

---

[1] Ueber die solarische Bedeutung des Stiercultus vgl. Kuenen, De Godsdienst van Isr., I, 236.

[2] In diesem Sinne, glaube ich, ist das Historische in Exod. XXXII, 26—29 aufzufassen. Es ist dort der Sonnencult, der sich eindrängen will in die rein nomadische Religion der Hebräer, und die Leviten sind Wächter der alten nomadischen Religion.

[3] Vgl. Bastian in der Zeitschr. für Völkerpsychologie (1868), V, 153.

solchen nicht in das eroberte Land mit, vielmehr war, wie wir sahen, ihre Religion eine durchaus nomadische, sich um die Verehrung des dunkeln, nächtlichen Himmels, als um ihren Mittelpunkt drehende. Und die Erscheinung, dass sie eine solche war, geht auch daraus hervor, dass der in Aegypten ausgebildete solarische Cultus während des Aufenthaltes in diesem Lande keine religiöse Anregung für das Volk wurde. Die Hebräer sind also auch hierin wesentlich verschieden von andern in Aegypten eingewanderten Völkerstämmen, die man gewöhnlich unter dem Gesammtnamen der Hyksos zusammenfasst. Denn bei einigen dieser Stämme finden wir bereits während ihres Aufenthalts in Aegypten eine ganz ausgebildete solarische Religionsform, ja selbst mit den wildesten Ausschweifungen des Molochcultus. [1]

Wolken- und Regenhimmel waren es, denen sich die Verehrung der nomadischen Hebräer zuwandte. Aber nicht nur die directe Gottesverehrung wandte sich der Wolke und dem Regen zu; auch ihr Wille wurde als Schicksalsoffenbarung betrachtet und befragt. Anfangs mochte jeder Nomade nach der Wolke und der Schlange sehen, um zu erfahren, was die Götter wünschen; solche Kenntnisse pflegen aber späterhin gewöhnlich Eigenthum gewisser Leute zu werden. (Vielleicht auch ursprünglich eine Art Regenmacher — Mganga — wie noch heute in Ostafrika vorkommt.) Die Personen, welche diese Offenbarung verstanden und auf die hohen Mächte durch Zauberei Einfluss üben konnten, waren bei den Hebräern die me'ônenîm und menachashîm, die Wolken- und die Schlangenseher, wie sie regelmässig nebeneinander angeführt werden (Deuteron. XVIII, 10), und in demselben Gesetzbuche, in welchem die Verehrung der se'îrîm aufs strengste verboten wird, wird auch untersagt, nach den Wolken und den Schlangen zu sehen (Levit. XIX, 26). Wir verhehlen es uns nicht, dass von namhafter Seite der Zusammen-

[1] Ebers, Aegypten und die Bücher Moses, I, 245 fg.

hang dieser beiden Benennungen mit den Worten für Wolke und Schlange geleugnet wird [1]; jedoch sind die Einwendungen, wenigstens in Bezug auf das erstere, durch nichts Haltbareres ersetzt. Eine andere Frage ist es jedoch, welche hier noch in Betracht zu kommen hat, und mit deren Beantwortung wir dieses Kapitel abschliessen wollen. Indem der Mythos der nomadischen Hebräer, der Mythos von dem Siege des Nachthimmels über den Tageshimmel, oder von der ungerechten Vergewaltigung, deren Opfer der dunkle Himmel wird, sich zur nomadischen Religion umwandelte, in welcher die mythischen Gestalten individualisirt und zu verehrten, angebeteten Mächten wurden: hat sich da die göttliche Verehrung nicht auch an die Namen angeknüpft, mit denen der nächtliche Himmel im Mythos des Nomaden erscheint? Mit andern Worten, hat man nicht auch die Gottheiten Abhrâm, Jaḳôbh u. s. w. genannt, so wie man bei den Ariern die zu Göttern gewordenen mythischen Gestalten mit dem Namen nannte, den diese Gestalten im Mythos führen? Denn die unverstanden gewordenen Benennungen sind es doch zunächst, welche den Umwandlungsprocess veranlassten, und es sollte erwartet werden, dass in der Religion diese Namen in den Mittelpunkt gelangen. Dies wäre auch die Consequenz, die wir a priori aus allem Vorangegangenen nothwendig folgern müssten. Wir müsten folgern, dass jene Namen des nächtlichen und Regenhimmels, um welche sich der Mythos des Nomaden drehte, auf der theologischen Stufe zu Namen von theologischer Bedeutung wurden. Dass aber dies aus den alttestamentlichen Quellen nicht genug hervorleuchtet, dies hat seinen Grund darin, dass die meisten historischen Bücher, welche der Bibel einverleibt sind, die Färbung theokratischer Auffassung an sich tragen und als literarische Werke bereits aus jener Stufe des Volksbewusstseins herausgewachsen sind, auf welcher aus den mythischen Gestalten

[1] Zuletzt von Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott, I, 234—235.

Ahnen geworden. Denn nicht nur Religion, auch Geschichte wird aus dem Mythos auf einer bestimmten Stufe seiner Entwickelung. Dass aber jene mythischen Namen wirklich erst der theologischen Nomenclatur angehörten, ehe sie zu historischen Ahnennamen geworden, dafür braucht nur die Erwähnung des Umstandes wiederholt zu werden, auf welchen man bereits früher zu andern Zwecken hingewiesen hat und welchen in neuerer Zeit wieder Dozy in seinem Buche über jüdisch-arabische Religionsgeschichte mit gutem Takte betont hat [1], dass nämlich keiner dieser mythischen Namen im Verlaufe der alten Geschichte — und auch in der neuern erst ziemlich spät [2] — als Personennamen vorkommt, ebenso wenig wie indische Menschen sich Surja, Uschas oder Dahana, oder ein Römer sich Jupiter oder Saturnus und ein Hellene sich Herakles, oder eine hellenische Dame sich Aphrodite nannte. Dies weist darauf hin, dass diese mythischen Namen der hebräischen Nomaden mehr als menschliche Bedeutung besassen, ehe sie historisch wurden.

Doch auch noch aus einem Datum spätester Zeit leuchtet hervor, dass die Erinnerung an eine einstmalige Verknüpfung theologischer Vorstellungen mit den Namen Abhrâm und Jaḳôbh auch dem spätern Israeliten noch nicht ganz entschwunden war. Der grosse Prophet des hebräischen Volks im Babylonischen Exile, dessen Name uns unbekannt bleiben musste, damit wir den göttlichen Schwung seines edlen Geistes um so mehr bewundern, ruft nämlich in einem Gebete an seinen Jahve:

> Denn du, (o Jahve!) bist unser Vater,
> Abhrâhâm kannte uns nicht,
> Und Jisrâ'êl (Jakob) wusste nichts von uns,
> Du, o Jahve! bist unser Vater,
> Unser Erlöser, von Ewigkeit an ist dein Name.
>
> (Jesaias LXIII, 16.)

[1] De Isralieten te Mekka (Haarlem 1864), p. 29. Die deutsche Uebersetzung dieser Schrift ist mir jetzt nicht zugänglich.

[2] Vgl. meine Anmerkung in der Zeitschr. D. M. G. (1874), XXVIII, 309.

Jeder sieht hier, das dem Jahve-Namen der Name von Abhrâhâm und Ja'ḳôbh entgegengesetzt wird. Also Jahve, nicht Abhrâhâm, Jahve, nicht Ja'ḳôbh! Jener ist der allwissende Erlöser und Fürsorger des israelitischen Volks, diese haben keine Sorge für dasselbe. Kann man aus dieser Entgegensetzung etwas anderes herauslesen als die Entgegensetzung eines als einzig wahr erkannten Gottesgedankens mit der Erinnerung an anderes, was vor alters als göttlich gegolten, aber dessen Verehrung völlig werth- und sinnlos wird in einer Zeit, wo der Prophetismus eben die Allwissenheit Jahve's als das stärkste Argument der Ausschliesslichkeit dieses Gottesgedankens ins Treffen führt? Ich glaube, man kann nichts anderes herauslesen. Auch ist es nicht umsonst hervorgehoben, dass Jahve von ewig her, „mê'ôlâm", der Erlöser des hebräischen Volks ist, d. h. auch von jener Zeit her, in welcher Abhrâm und Ja'ḳôbh für das Volksbewusstsein über den Kreis der Menschlichkeit hinaus in die Sphäre des Göttlichen hineinragten. Was hier ferner in Betracht kommt, ist die Namensänderung des Abhrâm und Ja'ḳôbh in Abhrâhâm und Jisrâ'êl (Genes. XVII, 5; XXXII, 28), und dass namentlich die Umänderung des erstern, „hoher Vater", in einen andern so motivirt wird, dass dadurch der historische Ahnencharakter des Patriarchen in den Vordergrund tritt, „denn zum Vater von Volksmengen habe ich dich gemacht", und dass dem Jakob der spätere ethnographische Name des Volks gegeben wird. So sollte die Erinnerung an das, woran der alte Hebräer göttliche Verehrung geknüpft, als Aufblick zu etwas Jahve Fremdem, Göttlichem, ganz verdrängt werden, und an ihre Stelle sollte die Erinnerung an die Ahnen des Volks treten, und als solche wird dem Volke von demselben Propheten (LI, 1—2) die Erinnerung an die Stammältern warm empfohlen. Welche aber die nächsten Antriebe dazu waren, dass das hebräische Volk aus der Nomenclatur seines uralten Mythos die Namen seiner Ahnen bildete, dass mit andern Worten ein beträchtlicher Theil seiner mythologischen Phraseologie sich ins Ethnologische übersetzte, dies wollen wir weiter auseinandersetzen.

Anmerkung zu S. 257.

[a] Die Anfänge. Um hierfür ein Beispiel anzuführen, erwähne ich, dass, ganz entgegengesetzt der biblischen Cultursage, welche die Weinpflanzung mit Noach in Verbindung bringt, die rabbinische Agâdâ bereits Adam die Frucht des Weinstocks geniessen lässt. Diese sei die verbotene Paradiesesfrucht gewesen, Leviticus rabbâ sect. 12: ôthô hâ-ʿêṣ sheâkhal mimmennû Âdâm hà-rîshôn ʿanâbhîm hâjâ. Die mohammedanische Legende nennt als ersten Weintrinker den mit Noach gleichzeitigen kanaʿanitischen König Daramshîl; er war der erste, welcher den Wein auspresste und ihn trank: auwal man-iʿtaṣar-al-chamr washaribahâ (Ibn Ijjâs in dem Buche Badâʿi al-zuhûr fî waḳâʿi al-duhûr [Kairo 1865], p. 83), vgl. meinen Aufsatz: Zur Geschichte der Etymologie des Namens Nûḥ in Zeitschr. D. M. G. (1870), XXIV, 209. Nebenbei will ich hier noch bemerken, dass der Zug, welcher in letzterm Aufsatze von der Noach-Legende der Araber erwähnt ist, die Langlebigkeit nämlich, auch im Zusammenhange mit dem alten solarischen Mythos zu stehen scheint. Langes Leben ist es, was in der Genesis die Nachkommenschaft Adam's auszeichnet und welche Eigenschaft in Methûshelach gipfelt. Mit seiner solarischen Bedeutung im Mythos hängt auch die Langlebigkeit zusammen, welche der Volksglaube, namentlich in Italien, dem Kukuk zuschreibt (Angelo de Gubernatis, p. 519). Die Langlebigkeit Noach's wird im Arabischen geradezu sprichwörtlich: ʿumr Nûḥ, die Lebensdauer des Nûḥ. Beim Dichter Ru'bâ finden wir:

Faḳultu lau ʿummirtu ʿumra-l-ḥisli ✻ au ʿumra Nûḥin zaman-al-ṭûfâni.

„Ich sprach: Wäre mir auch die Lebensdauer der Eidechse gegeben oder die Lebensdauer Noach's zur Zeit der Sintflut" (Ibn al-Sikkît, p. 19, al-Gauharî s. v. ṭḥl. Ueber die sprichwörtliche Lebensdauer der Eidechse vgl. Kâmil [ed. W. Wright], p. 197, 18, al-Damîrî II, 94, al-Gauharî s. v. ḥsl, Burckhardt's Reisen in Syrien, deutsche Ausg., S. 1077). In einem Gedichte des Marzûḳ al-Mekkî an Mohammed al-Amîn: Faʿish ʿumra Nûḥin fî surûrin wa ġibṭatin, „Lebe die Lebensdauer des Nûḥ in Freude und Wohlbehagen" (Aġânî XV, 67, 4) und bei Abû-l-ʿAlâ (Saḳṭ al-zand I, 65, v. 4).

Fakun fi-l-mulki jâ chejra-l-barâjâ ✻ Sulejmânan fakun fi-l-ʿumri Nûḥâ

So sei in der Regierung, o Bester der Geschöpfe, ein Sulejmân und sei an Lebensdauer ein Noach.

Daher finden wir auch bei Ḥâfiẓ (Rosenzweig III, 465):

Komm, gib mir jenen Goldstaub, Schenke ihn, der stets sieggewohnt,
Uns mit Ḳârûn's so reichen Schätzen und Noe's Alter lohnt.

Dass nun eben Noach's lange Lebensdauer besonders hervorgehoben wird, mag sich an die südsemitische Bedeutung des Verbums nôch angelehnt haben. Aethiopisch heisst Noach: Nôch, und jenes Verbum bedeutet *longus fuit*. Von der Langlebigkeit des Methusalem heisst es z. B. in einem äthiopischem Gedicht (bei Dillmann, Chrestomath. aethiop., p. 111, nr. 13, v. 1) ôza-wahabkô nûch mawâʿel la-Matûsâlâ.

SIEBENTES KAPITEL.

Einfluss des erwachenden Nationalitätsgedankens auf die Umbildung des hebräischen Mythos.

1.

Die nomadische Stufe der hebräischen Stämme erreichte mit jenem Zeitpunkt ihr Ende, in welchem ein grosser Theil dieser Stämme am rechten Ufer des Jardênflusses sich ein Vaterland eroberte, und damit beginnt eigentlich die Geschichte der Hebräer. Der Nomadismus birgt nichts Welthistorisches in sich. Darum verschwimmt auch das nomadische Zeitalter der meisten grossen Völker ins Unbestimmte, und höchstens sind es individuelle, zumeist vollends gleichgültige Erinnerungen der Stämme von ihren „Schlachttagen", welche dem Historiker Anhaltepunkte zur Construirung eines geschichtlichen Bildes bieten. Es gibt wol kaum ein Nomadenvolk mit wechselvollerm, mannichfaltigerm Lebenslaufe als das arabischer Stämme; und dennoch liefern sie uns kaum einige fixe Punkte, wenn wir ihre Geschichte überblicken möchten. Denn sie knüpft sich nicht nothwendig an einen bestimmten, fest begrenzten Boden, es zieht sich keine geographische Einheitlichkeit durch das Ganze. Wahre Volksgeschichte ist unzertrennlich von einem Erdboden, welcher im Frieden die Bedingungen der Culturentwickelung, im Kriege das Object der erobernden und vertheidigenden Begeisterung bietet. Es kann keine Ge-

schichte geben ohne ein begrenztes Land, an welchem die Geschichtsereignisse haften. Dem Nomaden ist es nicht so sehr um ein bestimmtes Erdgebiet, als um Hab und Gut zu thun, wenn er Kriege führt. Die Wüste und der Wanderer, der sich auf ihrem weiten Gebiete tummelt, hat keine eigentliche Geschichte. So sind es auch nur abgerissene, verschwommene Erinnerungen, die sich an ein grosses geographisches Gebiet anknüpfen, was uns an Anhaltepunkten für die Geschichte der hebräischen Nomaden zu Gebote steht. Ihre eigentliche Geschichte hebt mit der Eroberung Kenaʿans an. Diese Eroberung war keineswegs ein in der Seele des Volks seit langer Zeit genährtes Programm politischer Constituirung, wie man noch vielerseits voraussetzt; vielmehr weist der Umstand, das wir die aus Aegypten ziehenden Stämme (und dass sie daher kamen, daran kann kein ernster Historiker zweifeln) vor ihrer Einwanderung in Palästina auf dem linken Ufer des Jardên auf Wanderungen begriffen finden, darauf hin, dass sich das Hebräervolk die Aussicht nicht träumen liess, sein Nomadenleben einst mit dem städtischen zu vertauschen. Von Aegypten nach Palästina wäre in diesem Falle dem Volke ein Weg offen gestanden, wenn wir von dem Seeweg absehen, der doch auch schon wegen des Mangels an Mitteln und der äussern Vorbereitung nicht in Betracht kommen kann. Sie hätten also durch den nördlichsten Theil der Wüste al-Tîh geradenwegs gen Hebrôn ziehen müssen, ungefähr auf demselben Wege, auf welchem nach der biblischen Erzählung die Familie des Patriarchen von Kenaʿan nach Aegypten hinunterzog. Der theokratische Geschichtschreiber selbst stösst sich an diesem Umstand und setzt zur Motivirung des Gegentheils bei Moses strategische Gesichtspunkte voraus: „Und nicht führte sie Elôhîm auf dem (regelmässigen) Wege ins Land der Philistäer, denn er ist nahe; denn, so dachte Elôhîm, es könnte das Volk reuen, wenn es Krieg sieht, und es möchte nach Aegypten zurückkehren“ (Exodus XIII, 17).

Aber die Sache steht so, dass das aus Aegypten ziehende

Volk bei seiner Lebensweise verbleiben wollte, es wollte von Wüste zu Wüste wandern, Weideplätze nach Weideplätzen aufsuchen; das cultivirte Jardênufer war ihm gleichgültig, es suchte das Wüstenufer auf, das östliche Jardênufer, welches noch heute der Tummelplatz beduinischen Lebens ist, welches sich von dem Gestade des Euphrat bis zum Sherrâgebirge fortsetzend hinzieht. Das Nomadenleben ist das Conservativste, was sich denken lässt. Seit Jahrhunderten und Jahrtausenden leben auf dieser Fläche dieselben Stämme, sich abwechselnd untereinander gegen den gemeinsamen Feind verbindend, welcher häufig bis in unsere neueste Zeit der Städter ist, oder gegeneinander kämpfend, wegen der gleichgültigsten Anlässe. Ein ganz und gar neuer Stamm, der von anderwärts her einzieht, könnte sich nur mit schwerer Mühe da erhalten, und es ist nicht Wunder zu nehmen, wenn die nomadischen Hebräerstämme in der Ostjordanwüste durch fortwährende Kämpfe hindurch immer weiter gen Norden ziehen und, endlich zur Einsicht gekommen, dass hier ihre Selbsterhaltung unmöglich, sich dazu entschliessen, den Jardên zu überschreiten und ihr Glück in den Städten zu versuchen. Dazu kam noch ein Umstand. Je mehr sie nämlich gegen Norden vorrückten, desto näher kamen sie der nordischen Grossmacht, welche ihrem Zuge ein Hinderniss in den Weg setzte. Die grossen Reiche, deren Gebiet von Wüsten begrenzt war, haben diese Wüsten und ihre Bewohner nie ausser Beachtung gelassen, und sie beschäftigten sich immer eifrig genug mit der Unterwerfung der Stämme: so war es vor alters, so ist es noch heute. Die Kriege des Grosstürken gegen die Beduinenstämme in Syrien, Palästina und Arabien, die Kriege der nordafrikanischen Mächte gegen die Nomadenstämme, welche ihre Grenzen bilden, sind historische Fortsetzungen von politischen Vorgängen der allerältesten Zeiten. Sehr gut bemerkt demnach der ägyptische Priester und Historiograph Manethos: „Sie sind an Zahl nicht geringer als 240,000 Mann, nach dem Vertrage mit ihrem gesammten Haushalte und ihren Besitzthümern von Aegypten in die Syrische Wüste gezogen.

Aus Furcht aber vor dem Reiche der Assyrer — denn diese hätten damals die Macht in Asien besessen — hätten sie in dem jetzt Judäa genannten Lande eine Stadt gebaut u. s. w.“ [1]

Hier tritt im Leben des hebräischen Volks jener merkwürdige Wendepunkt ein: das Verlassen des nomadischen Lebens und der Uebergang zum städtischen Culturleben. Die Ueberschreitung des Jardênflusses bezeichnet diesen Wendepunkt. Dieser Fluss ist noch heutigentags die Grenzscheide zweier Culturstufen, des nomadischen Lebens und des Städtelebens. Nicht die ganze Gesammtheit des Volks unterwarf sich dieser Aenderung; wir wissen, dass ein grosser Theil desselben auf einer halb nomadischen Stufe verblieb und mit dem Uebergange sich nicht einverstanden erklärte, vielmehr auf jenem Ufer des Jardên verbleiben wollte, wo das Paradies des Nomaden liegt, auf jener mit prächtiger Weide und herrlichen Waldungen gesegneten Fläche, von welcher der Beduine noch in der neuesten Zeit sagt: „Du findest kein Land wie Belḳâ“. Die biblische Urkunde bezeichnet auch ausdrücklich mit Namen denjenigen Theil des hebräischen Volks, welcher sich dem Uebergange zum Städteleben widersetzte; die Liebhaber des Nomadenlebens werden bezeichnet als die Söhne des Re'ûbhên, die Söhne des Gâd und einen Theil des Stammes Menasshe. Wir haben nicht das Recht darüber zu urtheilen, wie viel Historisches an jenem, zwischen den beiden Theilen des hebräischen Volks geschlossenen Vertrage ist, von welchem die alttestamentliche Quelle weitläufig handelt, wonach die Menge des Volks nur unter der Bedingung, dass der zurückbleibende Theil den kriegerischen Brüdern bei der Eroberung in allem Hülfe leisten werde, seine Einwilligung dazu gab, die Vorliebe für die Viehzucht im Ostjordanlande zur Geltung zu bringen (Numeri XXXII). Genug an dem, nach vielen lang-

[1] Joseph. Flav. contra Apionem, I, c. 14.

wierigen Kämpfen gegen die Urbevölkerung brachten die vorwärtsschreitenden Hebräer einen grossen Theil Kenaʿans in ihre Gewalt. Die Details und die chronologische Bestimmung dieser Kämpfe gehören nicht mehr in den Rahmen dieser Studien. Die Culturgeschichte der kenaʿanitischen Hebräer haben wir hier nur von einer Seite in Betracht zu ziehen: von der religionsgeschichtlichen. Wir haben in dem vorangehenden Kapitel das nomadische Volk an dem Punkte verlassen, wo es, in den Wüsten wandernd, jene wohlthätigen Mächte göttlich verehrte, welche den Nomaden mit den Bedingungen seines Lebens versorgen und ihn gegen die dem Wanderer feindliche, sengende Glut schützen: den Regen, seine Mutter, die Wolke, und das leuchtende Lächeln der Wolke, den Blitz. Mit den Anfängen der Religion stirbt nicht mit einem Schlage der ganze Mythos ab. Denn nicht die dem Mythoserzählen und Mythosschaffen entsprechende Seelenthätigkeit ist es, welche mit dem Schwinden der Polyonymie aufhört, sondern durch diesen sprachgeschichtlichen Process büsst jene Thätigkeit nur ihre unverkürzte Lebendigkeit ein. Dieser Process geht jedoch nur allmählich vor sich; das Mythoserzählen dauert demnach auf denjenigen Gebieten fort, welche jener sprachgeschichtliche Vorgang noch nicht vollends angetastet hat. Es kann noch ein Theil übrigbleiben, nachdem ein anderer zur Religion geworden. Jenes Gesetz, das wir im vierten Kapitel umschrieben haben, würde nun fordern, dass dieser Theil des hebräischen Mythos, der noch nicht zur Religion geworden, nach der Niederlassung in Städten und nach Ergreifung einer ackerbauenden Lebensart, dem Entwickelungsprocess unterliege, welcher dem Uebergange vom nomadischen Leben zum Ackerbau entspricht, dass nämlich die solarischen Gestalten, die Besieger von Finsterniss und Gewitter, jene vortheilhafte und sympathische Stellung einnehmen, welche ihnen der Ackerbauer gegen ihre Feinde und Widersacher so gern verleiht.

2.

Hier haben wir jedoch noch auf eine aus der Einnahme Kenaʿans sich ergebende Besonderheit der hebräischen Entwickelung zu achten.

Das sich in Kenaʿan niederlassende hebräische Volk konnte nämlich wol in politischer Beziehung einige kleine Stämme verschlingen, welche vor der hebräischen Besetzung des Landes das Innere desselben einnahmen; aber es brachte ein solches Minimum von Cultur und geistigem Inhalt in das eroberte Land mit, dass es in geistiger Beziehung nichts besass, was es der seit langer Zeit festgesetzten Cultur der Ureinwohner [1], besonders aber der Bildung und Gesittung des benachbarten und damals schon eine alte, welthistorische Stellung geniessenden phönikischen Volks, hätte entgegensetzen können, und es war namentlich in mercantilischer und industrieller Beziehung von diesem letztern Volke, das der hauptsächlichste Vermittler des alten Handels und der Industrie des Alterthums war, sehr abhängig. [2] Wie hätte das hebräische Volk sich dieser Abhängigkeit entziehen können, da doch das phönikische nicht nur die auf niedrigerer geistiger Stufe stehenden kenaʿanäischen Völkerschaften, sondern auch die westlichen Völker, mit denen es verkehrte, in intellectueller Beziehung mächtig beeinflusste, wie in neuerer Zeit wieder Ewald [3] betonte und wie es, trotz der Gegenrede mancher die phönikische Cultur unterschätzenden Gelehrten [4], ziemlich festzustehen scheint.

In der Weltgeschichte hat sich unzähligemal die Thatsache wiederholt, dass ein besiegtes Volk, welches in geistiger

---

[1] Vgl. Duncker, Geschichte des Alterthums (1874), I, 253.

[2] Ezechiel XXVII, 17 werden die Waaren detaillirt aufgezählt, deren Export die Hebräer von den Phönikiern abhängig machte.

[3] Die Vorurtheile über das alte und neue Morgenland (Abhandlung der königl. Gesellsch. der Wissensch. [Göttingen 1872]), XVII, 98.

[4] So z. B. James Fergusson, Rude stone monuments, p. 38; Mommsen, Römische Geschichte, I, 491.

Beziehung das siegende und unterjochende übertraf, diese geistige Ueberlegenheit, trotz aller politischen Abhängigkeit, zur Geltung bringen konnte, indem es sich das zur Herrschaft gelangte Volk assimilirte. Der politisch Siegreiche hat nicht die Kraft das unterjochte Volk einzuverleiben, wenn es ihm keine höhere Cultur entgegensetzen kann. Die Hyksos z. B., welche stark genug dazu waren, die Herrschaft des ägyptischen Volks im Delta zu vernichten, konnten keine selbstständige Cultur im eroberten Lande begründen, sondern eigneten sich ganz und gar die ägyptische Bildung an. Dasselbe sehen wir ihn China zuerst im 10., dann nochmals im 17. Jahrhundert. Die erobernden Khitemdynastie, ebenso wie später die Mandschudynastie, welche noch bis zum heutigen Tag das Scepter führt im Reich der Mitte, konnte nichts anderes thun als die einheimische Cultur und das Wesen des alten chinesischen Volks annehmen und entwickeln. Und wer denkt hier nicht auch an das so häufig angeführte Beispiel der Franken als Eroberer von Gallien? wem entgeht die culturhistorische Erscheinung, welche uns das merkwürdige Verhältniss der Normannen zu der durch sie besiegten Bevölkerung Frankreichs bietet, zu dessen Gunsten die Eroberer ihre Muttersprache verloren, deren Institutionen, Bräuche und Gesetze sie sich aneigneten, ja deren Sprache gerade von den Normannen später auch nach England verpflanzt würde? [1] Dieselbe Erscheinung bestätigt sich auch auf religiösem Gebiete. [2] Und, um nun wieder bei den Phönikiern zu verbleiben, so war es um so leichter für sie ihr Wesen da einzubürgern, wo sie als Sieger eine Bevölkerung vorfanden, der sie an Geist überlegen waren. Als sie, in Karthago Fuss fassend, sich in Nordafrika festsetzten, da übten sie auf die libysche Bevölkerung einen Einfluss, welcher das Einheimische fast ganz verdrängte: „Die phönikische Civilisation herrschte

[1] Whitney-Jolly, Die Sprachwissenschaft, S. 252—53; vgl. F. v. Hellwald, Culturgeschichte, S. 154.

[2] Hellwald, ibid. S. 482.

in Libyen ähnlich wie in Kleinasien und Syrien die griechische nach den Zügen Alexander's, wenn auch nicht mit gleicher Gewalt. An den Höfen der Nomadenscheikhs ward phönikisch gesprochen und geschrieben, und die civilisirten einheimischen Stämme nahmen für ihre Sprache das phönikische Alphabet an; sie vollständig zu phönikisiren lag indess weder im Geiste der Nation, noch in der Politik Karthagos.“ [1] Dieselbe phönikische Sprache, welche als Trägerin einer höhern Cultur die Sprachen der umgebenden Stämme und die mit denselben zusammenhängenden Culturen verdrängte, musste aber wieder ihrerseits in den Hintergrund weichen, als eine mächtigere und mit grösserer Intensität auftretende Cultur auf sie eindrang: die arabische, welche die arabische Sprache des erobernden Volks in Nordafrika an die Stelle der bis dahin herrschenden Sprache der karthagischen Colonien setzte. Renan sagt mit Unrecht: „*L'arabe n'absorba que les dialectes que lui étaient congénères, tels que le syriaque, le chaldéen, le samaritain. Partout ailleurs il ne put effacer les idioms établis.*“ [2] Ohne hier eine erschöpfende Untersuchung darüber führen zu wollen, inwieweit die arabische Sprache im Mittelalter und in der neuen Zeit die Herrschaft anderer Idiome verdrängen konnte, wollen wir der Aufstellung Renan's nur die Erwähnung zweier Umstände entgegensetzen: Erstens ist es kaum einzusehen, welchen Einfluss eine Sprachverwandtschaft, wie die es ist, welche zwischen Arabisch und Phönikisch obwaltet, eine Verwandtschaft, die nur dem Linguisten klar werden kann, die aber weder der arabisch, noch der phönikisch redende gewöhnliche Mensch fühlt, noch aber auch im Volksgeiste instinctiv — wenn wir anders diesen Ausdruck in der Psychologie gelten lassen können — enthalten ist, auf die Verdrängung der schwächern Cultur, welche mit der einen dieser untereinander verwandten Sprachen verbunden ist, durch eine kräftigere, welche von der andern

[1] Movers, Die Phönizier, II (2), 439 fg.

[2] Histoire générale des langues sémitiques, p. 200.

getragen wird, üben kann. Sind ja die semitischen Sprachgelehrten selbst, auch solche, welche das eine oder andere der semitischen Idiome noch ausser ihrer Muttersprache kannten, verhältnissmässig sehr spät zur Erkenntniss dieser Verwandtschaft gelangt.[1] Das kann man einsehen, dass innerhalb der arabischen Sprache der nördliche Dialekt den südlichen verdrängte, als die nordarabischen Stämme, und unter ihnen vornehmlich der kurejschitische, die politisch-sociale Hegemonie über Arabien errangen und als sich jener Dialekt durch die Schrift in der Literatur einbürgerte; hier machte neben politischen und religionsgeschichtlichen Factoren die ausserordentliche Aehnlichkeit der zwei Schattirungen der arabischen Sprache, welche auch dem gewöhnlichsten Araber im Bewusstsein lag, die Verdrängung der einen zu Gunsten der andern leicht; dasselbe, was wir auch an den Dialekten so vieler europäischen Sprachen zu erfahren Gelegenheit haben. Dass aber die blos auf sprachwissenschaftlichem Wege erkennbare Sprachverwandtschaft den culturhistorischen Process der Sprachenverdrängung befördere, ist nicht leicht zu begreifen. Für den Araber ist die syrische Sprache ebenso fremd wie die französische oder eine andere wildfremde. Ein hervorragender Gelehrter in Bejrût, der Lexikograph seiner Muttersprache und eifrige arabische Journalist Botrus al-Bustâni, hatte, als er in den maronitischen Klöstern des Libanon dem Studium der syrischen Sprache oblag, nicht weniger Schwierigkeiten zu überwinden als damals, als er durch den Umgang mit dem amerikanisch-protestantischen Missionsinstitute des Herrn Dr. van Dijk die englische Sprache erlernte; — vielleicht noch mehr, da ihm in letzterm Falle die lebendige Conversation zur Seite stand. Ein maronitischer Priester in Damaskus versicherte mir, dass ihm die Aneignung der italienischen Sprache nicht gar zu viel harte Nüsse zu knacken gab, während er es in seiner syrischen Kirchensprache nicht weiter bringen konnte als bis zu den für sein

[1] Vgl. meine Studien über Tanchûm Jeruschalmî (Leipzig 1870), S. 12.

Amt unentbehrlichen Elementen. Der Finne hat sich nicht schwerer schwedisiren können, weil Schwedisch eine germanische, Finnisch aber eine ugrische Sprache ist, und in Ungarn hat das Türkische während einer langen Herrschaft des Türkenvolks, ein paar Lehnwörter abgerechnet, kaum erhebliche Eroberungen machen können, obgleich Ungarisch und Türkisch einer und derselben Sprachengruppe angehören. Die Sprachverwandtschaft ist es nicht, welche bei den Eroberungszügen von Idiomen als fördernder Factor wirkt: einzig und allein die Ueberlegenheit in geistiger Beziehung und in Sachen der Cultur übt entscheidenden Einfluss. Zweitens aber ist es auch historisch unrichtig, wenn Renan sagt, dass die arabische Sprache nur über verwandte Sprachen zu siegen vermochte, anderswo aber die einheimischen Idiome nicht überwältigen und verdrängen konnte. Wo ist nun aber die koptische, diese einst so gewaltige und mit dem Arabischen nicht verwandte Sprache, deren lebendigen Gebrauch in Aegypten die arabische Sprache total vernichtete, der Dialekte der Negerländer gar nicht zu gedenken, welche nun schon immer mehr dem Arabischen zu weichen beginnen und deren endliche Niederlage im Wettkampf mit dieser Sprache, die Fortschritte der vicekönigliehen Gewalt über die Aequatorialländer beschleunigen werden.

Dieses ist der bedeutungsvolle Daseinskampf auf dem Gebiete des Geistes, der Weltgeschichte, ein Kampf, den die nach Kenaʿan mitgebrachte geringe Culturentwickelung der Hebräer gegen die ansässigen und gegen die benachbarten mächtigen Kenaʿanäer der Meeresküste nicht bestehen, ja nicht einmal aufnehmen konnte. Daher könnte auch die übrigens bisher nur noch auf sehr schwachen Füssen ruhende Hypothese begründet werden, welche wir neuerdings wieder von dem baseler Professor Müller entwickeln hörten [1], dass die Hebräer ursprünglich eine andere,

[1] Die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japheiten (Basel 1872), S. 134.

mit der kenaʿanäischen nicht verwandte Sprache geredet, und dass sie die Sprache, welche wir Hebräisch nennen, welche mit alledem, was uns an Resten der alten kenaʿanäischen Sprachen bekannt ist, eine weit augenfälligere Aehnlichkeit besitzt, als dies bei blos verwandten, doch an sich verschiedenen Sprachen der Fall ist, von den Kenaʿanäern übernommen haben sollen, mit Aufopferung ihrer ursprünglichen Sprache, die sie nach Kenaʿan mitbrachten und welche sie in ihrem neuen Vaterlande nicht zur Geltung bringen konnten. Und wahrlich, wenn jemand das unlängst aufgefundene moabitische Sprachdenkmal, die Säule des siegenden Königs Mèshaʿ, betrachtet, welches uns eine Sprachform vorführt, die wir mit Hülfe der hebräischen Grammatik und des hebräischen Lexikons ganz gut verstehen und deren Stil sich von dem historischen Stil des Hebräischen in nichts unterscheidet, so drängt sich ihm unwillkürlich der Gedanke auf, dass hier eher von Sprachgleichheit als Sprachverwandtschaft gesprochen werden sollte. Desgleichen ist auch mit den phönikischen Sprachdenkmälern der Fall; nur dass diese einen nördlichern Dialekt veranschaulichen im Verhältniss zu dem zumeist südlichen Dialekt der meisten Bestandtheile der Bibel. Und in der That wird auch von dem hebräischen Propheten seine Muttersprache die Sprache Kenaʿans (sefath kènaʿan) genannt (Jesaias XIX, 18). Wenn aber auch diese Ansicht von der Sprachentlehnung der Hebräer in Kenaʿan, besonders in jener extremen, scharfen Fassung, wie sie von J. G. Müller formulirt wird, keinen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit und Annehmbarkeit besitzt — für uns auch schon deswegen nicht, weil der nomadische Mythos der Hebräer, welcher ganz unabhängig von Kenaʿan geschaffen wurde, immer nur hebräische Namen enthält —: so ist es um so sicherer, dass die Hebräer mit ihrem Eintritt in Kenaʿan von den besiegten Ureinwohnern und den mächtigen Nachbarn in Dingen der Cultur und Gesittung, in welchen die von der nomadischen Stufe sich eben emporarbeitenden Hebräer noch eine ganz primitive

Stellung einnahmen, beeinflusst wurden, und dass diese Einflüsse zunächst in der Gestaltung der Religion und der social-politischen Institutionen zur Geltung kamen. Die Hebräer besassen noch nicht so viel geistige Widerstandskraft, um die solarischen Elemente ihres eigenen Mythos zur Religion eines ackerbauenden Volks zu entwickeln, aber desto stärker und für die schwachen Hebräer unwiderstehlicher drängte sich die kena'anäische Sonnenreligion an sie heran, welche sich bereits seit langer Zeit aus einem alten kena'anäischen Solarmythos herausentwickelt haben muss, und das Hebräische konnte den Kampf nicht aufnehmen und unterlag. Mit den allgemeinen Vorstellungen und Begriffen der Religion nahmen sie auch die Formen derselben an und ihre Einrichtungen, die Tempel, welche sich zu den gottesdienstlichen sukkôth so verhalten, wie das feste Haus des Städters zu der Hütte des Nomaden, die Höhen[1], die geheiligten Bäume und Wälder, die Menschenopfer und die Priesterschaft, welche sich wieder zu den Söhnen Lêvi's der Nomaden so verhalten, wie die Familie des Beduinenscheikhs zu einer kräftigen Dynastie, die Ordnung des Opfercultus und noch vieles andere. Mit der Religion und ihren Institutionen bürgerte sich auch die religiöse Terminologie der Kena'anäer bei den Hebräern ein. Das phönikische Titelwort des Priesters Kôhên — Κοίης (aus Κοίην grăcisirt) ἱερεὺς Καβείρων ὁ καθαίρων φονέα οἱ δε κοής (Hesychius) — wurde auch bei den Hebräern Amtsname der öffentlichen Opferer, und wie sehr es sich auch in die gewöhnliche Sprache einbürgerte, das sehen wir aus dem Verbalderivat dieses Namens.[2] Die Denkmäler, welche wir von dem phönikischen Opfercultus besitzen, also die

[1] Vgl. Merx' Archiv f. wissensch. Erforsch. d. A. T., 1. Heft (1867), S. 108.

[2] Ich will bemerken, dass wir im spätern aramäisirten Hebräisch das Femininum kehantâ (also = kôheneth) für eine Priestergattin finden, soviel als êsheth kôhên, s. Levy, Chald. Wörterb., I, 356 a, dann finden wir aber auch dieses Femininwort in verallgemeinerter Bedeutung, als: ehrbare, unbescholtene Frau, im Gegensatz gegen pundâkîth, eigentlich Obdachgeberin, in der Mishnâ Jebhâmôth XVI, 7.

sogenannte Opfertafel von Marseille, welche im Jahre 1845 entdeckt wurde und die von Davis in neuerer Zeit publicirten karthagischen Opferdocumente [1] veranschaulichen im wesentlichen dasselbe, was uns in einem Theile des Leviticus-Buchs vorliegt, und es ist vorauszusetzen, dass, obwol die nachexilische Entstehung dieses biblischen Buchs nach den Resultaten der gründlichen Forschungen von Graf [2] und Zunz [3] sich immer mehr in den Vordergrund drängt, die in demselben enthaltenen Opfergesetze nur die Codificirung älterer Opferverordnungen sind, welche zur Zeit der hebräischen Herrschaft in Kena'an in priesterlichen Kreisen entstanden sind und Geltung hatten, dem Volke aber nicht bekannt waren, auch nicht bekannt sein mussten, da sich dieselben doch nur auf priesterliche Functionen bezogen. Es wäre nicht recht denkbar, dass ein geregelter Opfercultus ohne solche Verordnungen und ohne festgestelltes Ritual bestehen könne.

Ebenso wie religiöse Institutionen, so drang auch Socialpolitisches von den Phönikiern ins öffentliche Leben der Hebräer ein. Woher hätte sonst dieses plötzlich vom nomadischen Leben zum Städteleben übergehende Volk ohne politische Vergangenheit die Einrichtungen entwickeln sollen, ohne welche sich ein Volk weder staatlich constituiren noch fortbestehen kann? So finden wir denn bei den Hebräern anfänglich die Shôfeṭîm, welche als Suffeten von den Karthagern her aus Livius und den Inschriften bekannt sind und von welcher Institution man voraussetzen muss, dass, obwol im Mutterlande nicht klar nachgewiesen, ihre Wurzel dennoch dort zu suchen ist; und dies steht mit der entwickelten Städteverfassung der Phönikier im Zusammenhang. Ein Schluss von den Institutionen der Colonien auf die

[1] Vgl Ernst Meier's Aufsatz über erstere in der Zeitschr. D. M. G. (1865), Bd. XIX, und Davis' Carthago and his remains (London 1861).

[2] Die geschichtlichen Bücher des A. T. (Leipzig 1866).

[3] Bibelkritisches in der Zeitschr. D. M. G. (1873), XXVII, 682—89, besonders die Thesen 22—26. Zunz scheint unabhängig von Graf gearbeitet zu haben, kommt aber zu fast denselben Ergebnissen.

des Mutterlandes wird hierin wie auch in andern Fällen als unbedingt berechtigt betrachtet werden müssen. Denken wir nur daran, dass wir auch von dem ausgebildeten Priester- und Opferwesen der Phönikier ohne zwei merkwürdige Monumente des phönikischen Alterthums keine Kenntniss hätten: die Opfertafel von Marseille und die von Karthago. Ueber eins der wichtigsten Momente des phönikischen Religionslebens muss man demnach Aufschlüsse bei den Colonien holen, und sicher gilt dies auch für sociale und politische Fragen. In unserm Falle ist dies um so mehr gestattet, als wir den Amtsnamen shôfêṭ in griechischer Uebersetzung von Tyrus und Sidon finden. Es ist allerdings nicht daran zu denken, das die Shôfeṭîm der Hebräer den Suffeten der Phönikier ganz und gar an die Seite gestellt werden können. Während bei diesen das Suffetamt eine ständige Würde und feste Institution ist, sind die Shôfeṭîm der Hebräer nicht so sehr Beamte als eine Art von *duces ex virtute*, „die kommen und vergehen, ohne dass sich in den gesetzlichen Grundfesten des Reichs etwas änderte", wie sie Ewald bezeichnet.[1] Doch wenn wir auch zugeben müssen, dass die hebräischen Shôfeṭîm nicht Vertreter einer so festen Institution sind wie die gleichnamigen Würdenträger der Phönikier, sondern blos Guerillahäuptlinge zu Zeiten kriegerischer Noth waren, so lässt sich der phönikische Einfluss dennoch nicht verkennen, wenn wir sehen, dass diese Häuptlinge zu einer Zeit, wo die nomadische Stämmeeintheilung locker zu werden beginnt und dem Städteleben Platz macht, mit einem Namen benannt werden, den wenn auch anders geartete phönikische Würdenträger als Amtsnamen besitzen. Man sieht daraus, dass die Hebräer ihre provisorischen Oberhäupter sich als Aequivalente dieser phönikischen Staatsbeamten dachten, sie appercipirten sie, sozusagen, mit einer von Phönikien her eingedrungenen Vorstellung. Andererseits beruht diese Anschauung von dem Wirkungskreise der Shôfeṭîm auf der

[1] Geschichte des Volks Israel II, 509.

Schilderung der Wirksamkeit dieser Männer im „Buche der Richter". Nun darf aber nicht vergessen werden, dass ein grosser Theil der Richternamen mythische Namen sind (wie Shimshôn, Jiftâch, Gide'ôn), mit welchen eine Periode ausgefüllt wurde, welche für das spätere Bewusstsein ganz in Dunkel gehüllt, und deren historischer Inhalt eben nur die Thatsache des fortwährenden Kampfes gegen die Philistäer ist. Dieser geschichtliche Rahmen wird, wie wir gleich sehen werden, durch Mythen ausgefüllt, welche in nationalem Sinne umgedeutet, eine Reihe von Nationalhelden ergaben, die dann als Shôfeṭîm eingeführt wurden. Die Harmonisirung der Nationalsagen erlangte aber nicht das Maass von Continuität, um die Unterlage für ein festes historisches Bild zu werden. Wir thun daher gut, uns mehr durch den Namen Shôfeṭîm selbst, als durch die Natur der mit diesem Namen verknüpften, nationalisirten Mythen bestimmen zu lassen, wenn wir uns ein Urtheil über die Dignität der sogenannten Richter bilden. In neuester Zeit hat wieder Grätz [1] die Existenz der Shôfeṭîm-Institution bei den Hebräern in Zweifel ziehen wollen und namentlich jeden Zusammenhang der Shôfeṭîm mit den punischen Suffetes bekämpft, und hierfür steht ihm die Anschauung der competentesten Fachgelehrten zur Seite. Aber abgesehen von der Anschauung, die er sich von den Shôfeṭîm als Vertretern einer Institution bildet, stellt er noch eine sprachliche Vermuthung auf, die mannichfache Bedenken erregen kann. Denn es gehört eine gewaltige etymologische Phantasie dazu, um dem hebräischen Worte shâfaṭ die Bedeutung judicare abzusprechen. Die Stellen, die Grätz zur Rechtfertigung und Unterstützung seiner lexikalischen Vermuthung anführt, werden nüchternen Bibelforschern und Sprachkennern kaum imponiren. Man vergleiche nur, um andere Stellen gar nicht zu erwähnen, die Worte Jesaias I, 17. 23 mit den Schriftstellen, in welchen, wie Grätz sagt, von dem Beispringen zur Hilfe von „Be-

[1] Geschichte der Juden (Leipzig 1874), I, 407 fg.

drückten, Beschädigten, Witwen und Waisen“ die Rede sein soll. Das Wort rîbh ist nicht geeignet diese Vermuthung zu unterstützen. Dass aber die Shôfeṭîm obwol — was keiner leugnen wird — nicht erbliche und auch nicht bezahlte Staatsbeamte, doch gewiss Staatsoberhäupter waren, eingesetzt durch die Stimme des Volks, das beweist eben der Umstand, dass der shôfêṭ vom Gesichtspunkte des melekh angesehen und nur als eine specifische Sonderheit derselben Gattung betrachtet wird, so z. B. Richter IX, wo die Einsetzung des shôfêṭ mit hamlîkh bezeichnet ist, oder Richter XVII, 6. XVIII, 1. 21. 25, wo das Interregnum zwischen einem shôfêṭ und dem andern als eine Zeit bezeichnet ist, „in welcher kein melekh (König) über Israel herrschte und jeder thun konnte, was in seinen Augen recht.“ Dass aber dieses Shôfêṭamt eine durch phönikische Sitte angeregte Institution ist, dazu gibt auch die Betrachtung des betreffenden Wortes selbst Anleitung. Dieser Ausdruck wird in der erwähnten Bedeutung ausser in den beiden kenaʿanäischen Sprachen (das Samaritanische [1], wo wir shâfaṭ ebenfalls finden, können wir wol nicht besonders in Betracht ziehen) sonst in keiner semitischen Sprache gebraucht.[2] Die Hebräer haben aber, wie dies so oft vorkommt, den terminus shôfêṭ mitsammt der entsprechenden Institution den gebildeten Nachbarn entlehnt; denn es lässt sich nicht voraussetzen, dass der Ausdruck für einen so fortgeschrittenen Culturbegriff wie Richter seiner Entstehung nach in die Urzeit ethnographischer Gemeinsamkeit zwischen Hebräern und Kenaʿanäern zurückreiche. Und später, als die Hebräer die Institution

[1] Problematisch ist auch das Shefaṭ-ʿAdad im Nabatäischen bei Ernst Meier, Zeitschr. D. M. G. (1873), XVII, 609.

[2] Vgl. jetzt Stades gründliche Auseinandersetzung in den Morgenländischen Forschungen, S. 197. Wir können jedoch nicht die Ansicht unsers verehrten Freundes theilen, welche er a. a. O. ausspricht, dass nämlich die Hebräer von den Phönikiern nichts entlehnen konnten, weil beide Völker eine gänzlich verschiedene religiöse und politische Entwickelung durchgemacht haben.

des Königthums, wie sie bei vielen Nachbarvölkern sich vorfand, zu würdigen begannen[1], da wünschten auch sie von Königen regiert zu werden und der theokratische Geschichtschreiber selbst führte diese Neuerung als Entlehnung vor: „Gib uns", so lässt er das Volk zu dem Propheten Samuel sagen, „einen König, dass er über uns richte, so wie alle Völker (einen König haben), dass wir auch seien wie alle Völker, und unser König über uns richte und vor uns einherziehe und unsere Kämpfe führe" (I. Sam. VIII, 5. 20). Ja selbst was die politische Verdrängung der kenaʿanäischen Völker betrifft, so ist in dieser Beziehung bereits seit langer Zeit die Erkenntniss durchgedrungen, dass sie durchaus keine so gründliche war, wie regelmässig vorausgesetzt wird, dass vielmehr das kenaʿanäische Element inmitten der hebräischen Herrschaft mächtig genug war[2], um den von aussen kommenden religiösen und Bildungseinflüssen von innen heraus genügende Nahrung zu geben. „Sie haben nicht vernichtet", so ruft ein späterer Lehrdichter aus, „die Völker, deren Vernichtung ihnen Elôhîm anbefohlen; sie vermengten sich unter die Völker und lernten ihre Handlungen (Psalm CVI, 34. 35)." In diese Zeit nun fällt die Einbürgerung von theologischen Termini und mit diesen von theologischen Anschauungen, für deren selbstständige Herausbildung die Hebräer nicht die historischen Voraussetzungen und die Continuität religionsgeschichtlicher Stadien durchgemacht hatten, die aber bei den Kenaʿanäern Ergebniss einer consequenten religionsgeschichtlichen Entwickelung waren. Zu jener Zeit, als das Nomadenvolk der Hebräer in Kenaʿan einzog, entwickelte es erst, sozusagen, die ersten Grundzüge einer Religion aus dem alten Mythos heraus; von einem Religionssystem kann für jene Zeit auf keine Weise die Rede sein. Dafür hatte sich aber bei den Völkern Kenaʿans bereits systematische Religion

[1] Duncker, Geschichte des Alterthums, I, 371.

[2] Die hierher gehörigen Daten sind lichtvoll zusammengestellt bei Kuenen, De Godsdienst van Israel, I, 181.

herausgebildet. Die Anpassung an diese war den Hebräern, abgesehen von der überwiegenden geistigen Macht der einheimischen Bevölkerung, um so näher gelegt, als ihnen die Sprache, welche ihnen mit den Kenaʿanäern gemeinsam war, vieles nahe brachte, was die religiöse Terminologie der kenaʿanäischen Religionen ausmachte. Seitdem die Hebräer zu den Anfängen religiöser Anschauungen durch eigene Entwickelung gelangten, nannten sie jede Macht, die sie göttlich dachten, êl und shaddaj, den Mächtigen, Kräftigen, und weil sie diese Mächte, welche sie zugleich ʾelôhîm nannten, d. h. solche, denen man dient, die man fürchtet, am dunkeln Himmel sahen, darum war ihnen Êl, auch ʿeljôn der Höchste (ein Synonymon von Abh-râm). Für die Hebräer waren diese Namen noch nicht ausschliesslich theologische Namen, *termini technici* der Religion. Diese war noch nicht so sehr erstarrt und fest geworden, dass jene Namen ihren appellativischen Charakter eingebüsst hätten und bei Elôhîm und ʿEljôn dauerte der Appellativcharakter noch bis in die späteste Zeit fort. Dieses alte semitische Sprachgut hatte aber bereits bei den Kenaʿanäern zu jener Zeit den Schritt zum terminologischen Werthe hin gemacht; die Ausdrücke wurden schon genug lange Zeit in theologischer Beziehung angewendet, um zu religiösen Kunstwörtern werden zu können. Ja, viele Synonyme jener oben erwähnten Ausdrücke finden sich bei den Phönikiern als religiöse termini und bei den Hebräern, wo sie in der Sprache gleichfalls heimisch sind, behalten sie ihre appellative Natur vollends bei, z. B. Baʿal, Herr, Kabbîr, Grosser, Mächtiger.

Diese Sprachgemeinschaft beförderte lebhaft das Eindringen kenaʿanäischer Religion bei den Hebräern. Die Hebräer verbanden mit jenen Namen ganz andere Anschauungen, sie konnten bei ihnen noch nicht religiös specialisirt und beschränkt sein; aber das Verständniss, das sie, um mich so auszudrücken, für den lexikalischen Werth jener Benennungen mitbrachten, beförderte die Aneignung des Cultuellen, was die Kenaʿanäer daran knüpften. So

geschah es, dass bei den Hebräern in Kena'an neben Êl, Elôhîm, 'Eljôn, Shaddaj auch an Ba'al sich religiöser Cultus knüpfte, wovon die biblischen Urkunden vielfach berichten (und es ist vorauszusetzen, dass Ba'al nicht die einzige phönikische Entlehnung blieb) und dass auch diejenigen Namen, welche schon von früher her die Anfänge religiöser Bedeutung annahmen, durch ihre Gemeinsamkeit mit dem Kena'anäischen, in begrifflicher sowie in praktischer Beziehung mit kena'anäischem Inhalt erfüllt wurden. Es ist also der thatsächlichen Sachlage gerade entgegengesetzt, wenn man den Elôhîm-Gedanken specifisch hebräisch nennt, gegenüber dem Jahveismus, welcher kena'anäisch sein soll, wie einige holländische Theologen wollen. Auch daran ist nicht zu denken, dass jene Namen selbst den Hebräern bis dahin unbekannt gewesen seien, wie. J. G. Müller im Anschlusse an seine ethnologische Hypothese folgert.[1] Die Namen als Bestandtheile des Sprachgutes sind dem Kena'anäischen ebenso eigenthümlich wie dem Hebräischen; nur ihre theologische Anwendung und der Cultus, mit dem diese Namen in Verbindung gebracht wurden, ist als kena'anäisch zu betrachten. Diese Anwendung ist es aber besonders, welche in culturhistorischer Beziehung in Betracht zu kommen hat.

So sehen wir denn, wie das hebräische Volk in Kena'an in politischer Beziehung, ebenso wie in religiöser, von den besiegten und benachbarten Ureinwohnern entlehnte. Die auf der nomadischen Stufe aus dem nomadischen Mythos herausentwickelten Religionsanschauungen verloren sich, und nur einige Reste der alten nomadischen Religion erhielten sich als thatsächliche Residuen oder als Erinnerungen bis in eine späte Zeit. Das geistig arme Volk war dem mächtigen Einflusse der ausgebildeten Cultur Kena'ans überliefert und diesem gegenüber vollends zur Receptivität verurtheilt. Es konnte demnach nicht dazu gelangen, dass es seine Mythen auf der ackerbauenden Stufe fortentwickele

[1] Semiten, Chamiten und Japhetiten, S. 160 fg.

und zu Elementen einer Religion verarbeite, und daher kommt jene merkwürdige Erscheinung, dass wir von diesem Punkte an den Mythos der Hebräer nicht mehr in der Weise sich entwickeln sehen, in welcher sich die Mythen der arischen Völker entwickelten. Nur ein kleiner Cyklus von Sonnen- und Culturmythen bildete sich in dieser Zeit; das consequente Fortschreiten des Mythischen zum Religiösen aber ward gehemmt durch den religiösen Einfluss, der sich mit ganzer Macht von aussen her aufdrängte. Der vollständigste und abgerundetste Sonnenmythos, den uns die Quellen erhalten, ist der Shimshôn-Mythos, ein Kreis von mythischen Vorstellungen, der sich dem griechischen Herakles-Mythos kühn an die Seite stellen kann. Nie aber kam Shimshôn dazu, in den Kreis des Göttlichen einzutreten. Es ist blos übelwollende Verdrehung von seiten derer, welche sich einer mythoswissenschaftlichen Untersuchung auf dem Gebiete des Semitischen entgegenstellen, wenn sie sagen, die Mythosforschung habe Simson zum *deus solaris* umgestempelt.[1] Während die Hebräer so von den Kena'anäern etwas ihnen ganz Neues aufnahmen, wodurch die consequente Weiterentwickelung ihres Eigenen gehemmt wurde, ist es natürlich, dass ein beträchtlicher Theil ihres eigenen Sagenschatzes verkümmern musste; denn was sich nicht entwickelt, das verfällt dem langsamen Siechthume, bis dass es der Vergänglichkeit zur Beute wird und aus dem Bewusstsein ganz verschwindet. Da war der erste Keim gelegt zu jener Mangelhaftigkeit und fragmentarischen Art, welche uns bei der Reconstruction des alten hebräischen Mythos entgegentritt, wenn wir ihn mit der Fülle und Mannichfaltigkeit des arischen Mythos bei jenen Völkern dieses Stammes vergleichen, welche consequent und ohne äussere Hemmung und entscheidende fremde Beeinflussung ihren Culturweg durch alle Stufen hindurchgemacht haben.

---

[1] Ebenso übertrieben ist aber von der andern Seite Tiele's Ansicht (Vergelijk. Gesch., p. 182), welcher die Simson-Sage als Entlehnung von den Kena'anäern betrachtet. Vgl. auch Duncker a. a. O., II, 65.

Der Mythos wird entweder zur Religion oder zur Geschichte, die Gestalten des Mythos werden entweder zu Göttern und göttlichen Helden oder zu Urahnen des Volks, das die Reste des Mythos aufbewahrt. Was vom Mythos nicht Religion werden kann oder nicht geworden ist, oder was aufgehört hat Religion zu sein, ohne aufzuhören im Bewusstsein des Volks fortzuexistiren, das wird zur Geschichte; denn alles was im Bewusstsein des Menschen als lebendiger Bestandtheil desselben übrigbleibt, muss seine bestimmte Prägung haben; da gibt es kein bedeutungsloses Vegetiren. Nichts ist ohne ausgeprägte Form, und ist eine ältere bedeutungslos geworden, so wird eine neue geschaffen, und diese neuen Umprägungen sind es, welche die Elemente des alten Mythos im Bewusstsein des Menschen weit über die mythische Zeit hinaus lebendig erhalten. Dass aber bei den Hebräern diese neue Triebkraft in der Umbildung und Umprägung der im Bewusstsein gebliebenen Elemente des Mythos noch mächtiger und entscheidender wirkte als anderwärts, dass hier fast aller Mythos historisch geworden [1], dazu wirkte noch ein bedeutender culturgeschichtlicher Factor mit, der auch die Richtung bezeichnete, in welcher sich dieser Mythos zur Geschichte umbilden sollte. Wir wollen hier auch diesen culturgeschichtlichen Factor in Betracht ziehen.

3.

So sehr auch das hebräische Volk in geistiger Beziehung von den Ureinwohnern Kenaʿans abhängig war, so sehr es sich auch in Sachen der Cultur und der Religion jenen gegenüber receptiv zu verhalten hatte: so war es dennoch

[1] Auch diese Thatsache widerlegt die eben den entgegengesetzten Entwickelungsgang voraussetzende Annahme Buckle's, wonach die Geschichte das Frühere ist, welches dann zu „einer Mythologie voller Wunder erniedrigt wird." Diese Annahme ist übrigens ihrem wahren Werthe nach beurtheilt worden von Hermann Cohen in seiner Abhandlung: Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins (Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft [1869], VI, 186 – 193).

unumgänglich, dass sich zwischen beiden Seiten ein gewaltiger Antagonismus entfalte. Das hebräische Volk keilte sich in das kenaʿanäische Völkersystem gleichsam als ungerufener Gast hinein, und so wie es sich seine politische Stellung in diesem System nur durch Eroberung und Verdrängung erringen konnte, so konnte es dieselbe auch nur durch fortwährende Vertheidigungskriege erhalten, beschützen und befestigen. Wir finden Philistäer, Moabiter und Edomiter fortwährend als die Todfeinde des staatlichen Bestandes der Hebräer, und die Geschichte des kenaʿanäischen Israel ist unaufhörlich mit kleinen und grossen Kämpfen ausgefüllt, welche das kaum sich niederlassende Hebräervolk gegen die verdrängte Urbevölkerung einerseits und gegen die bedrohte Nachbarbevölkerung andererseits zu führen genöthigt war. Und weil im hebräischen Volke immer noch jener nomadische Charakterzug vorhanden war, das Andenken seiner nationalen Besonderheit getreu zu bewahren, so konnte der Inhalt seines neuen geistigen Lebens, den es von den Fremden entlehnte, diesen Zug seines Charakters nicht ganz verdunkeln, da ihn die fortwährenden Kriege, die das Volk gegen jene zu führen hatte, nur immer anfachten und bestärkten; vielmehr nährte jener Stämme- und Rassengeist, jene abstossende und exclusive Tendenz, welche die kenaʿanäischen Völker charakterisirt [1], auch in den Hebräern die Bestrebung, auch ihrerseits auf die Geltendmachung und Entwickelung ihrer individuellen Besonderheit Gewicht zu legen. Diese Exclusivität, dieses in der Seele des Volks lebende Bewusstsein der individuellen Besonderheit, konnte jetzt nicht in der Religion zum Ausdruck gelangen. Wenn selbst die moderne Bibelkritik, die Erbschaft einer ursprünglich aus confessioneller Animosität zur Geltung gekommenen Auffassung antretend, noch immer den „Nationalgott der Hebräer“ urgirt, so ist dies, wenigstens in Bezug auf jene Zeit, von welcher wir jetzt handeln, und besonders in

[1] Mommsen l. c. I, 492.

Betreff des Elôhîm, entschieden ein Irrthum. Das Bewusstsein von der nationalen Besonderheit konnte auf dieser Stufe der Religion bei den Hebräern nicht auf dem Gebiete der Religion zum Ausdruck gelangen. Aber es musste Ausdruck gewinnen und konnte dies nicht anderswo, als auf einem Gebiete, wo sich noch die alleroriginellste Ausprägung des eigenen Geistes zeigte: in den Mythen, soweit sie durch den fremden Einfluss noch nicht hinweggefegt waren.

Das Erwachen des nationalen Bewusstseins spielt eine sehr hervorragende Rolle in der Entwickelungsgeschichte des Mythos. Mit dem Augenblicke, wo in alter Zeit sich die Seele einer grossen Völkergemeinschaft mit diesem Gedanken zu erfüllen beginnt, greift er in das ganze Material der Mythologie umgestaltend ein, und auch dies ist ein Zeugniss dafür, mit welcher Macht dieses edle Bewusstsein das ganze geistige Wesen des Menschen umwandelt, sodass es allem, was die Seele des Menschen erfüllt, eine bestimmte, mit diesem Bewusstsein zusammenhängende und unter seinem Einfluss stehende Richtung gibt. Ebenso wie in modernern Zeiten das Auflodern nationalen Selbstbewusstseins, befördert durch das Erwachen des geistigen Gegensatzes gegen Fremdes, das bisher die nationale Individualität verdrängte, in dem besten Theil der Literatur und der geistigen Arbeit für den Gedanken dieses erwachten nationalen Gegensatzes Documente schaffen lässt: so hat dieses Gegensatzbewusstsein in alter, noch nicht literarischer Zeit, sein Gepräge vor allem dem Mythos aufgedrückt und sich denselben dienstbar gemacht. Und wenn wir das Verhältniss des Mythos zur Nationalitätsidee studiren, so sehen wir auf vielen Gebieten, wie eng und unzertrennlich beide miteinander verknüpft sind, und wie nicht nur diese Idee auf den Mythos umgestaltend einwirkt, sondern auch wie sehr das Erwachen jenes Bewusstseins eines Mythos als Stütze bedarf, welcher, in die ältesten Zeiten hinaufreichend, demselben gleichsam einen historischen Rechtstitel verleiht und der intensiven Leidenschaft, mit welcher es

auftritt, ein rechtfertigendes Motiv, eine breite Basis gibt. Daher kommt es, dass Völker, bei denen sich kein grosser Cyklus origineller Mythen erhalten hat, an den sich das erwachte nationale Bewusstsein anlehnen könnte, gleichsam instinctiv solche Sagen schaffen und zwar in relativ moderner Zeit, in welcher ein nach allen Seiten hin krystallisirtes Religionssystem, vereint mit der gleichzeitigen Stufe der geistigen Entwickelung, dem Erwachen der mythischen Thätigkeit nicht mehr Raum geben würden. Zwei nennenswerthe Beispiele gibt es hierfür, das eine aus dem Mittelalter (12. bis 13. Jahrhundert), das andere aus diesem unsern Jahrhundert. Als in den walcser Kymern jener nationale Gegensatz lebendig wurde, welcher zwischen ihnen und den Engländern besteht, da fühlten sie das Bedürfniss die Berechtigung dieses Gegensatzes aus der ältesten Urzeit herzuleiten. Damals war es, dass es den Kymern zu allererst gesagt wurde, dass sie Nachkommen der alten, berühmten keltischen Nation sind, und zur Belebung dieses keltisch-nationalen Stolzes führten sie eine neue Druideninstitution ein, eine Art geheimer Freimaurergesellschaft. Diese neuen Druiden lehrten, ebenso wie die ältern, eine Art Nationalreligion, welche sie aber, da das Volk sich schon längst zur christlichen Religion bekehrt hatte und nicht mehr selbstständige Nationaltraditionen pflegte, gröstentheils selbst erfinden mussten. So entstand die sogenannte keltische Mythologie von dem Gotte Hu und der Göttin Ceridolu u. s. w., lauter poetische Fictionen, welche nie im Nationalglauben lebten.[1] Das andere Beispiel hierfür bietet die ungarische Nationalliteratur in jener Zeit, als Andreas Horváth und Michael Vörösmarty zur Erweckung des „alten Ruhms", an die Stelle des nur fragmentarisch vorhandenen altungarischen Mythencyklus, neuen Mythos, mythische Gestalten und ein Nationalepos schufen, um durch diese neue Mythenschöpfung das nationale Gefühl und das nationale Bewusstsein in ihrem Volke zu beleben. Und

[1] Holtzmann, Deutsche Mythologie, S. 28.

einige dieser neuen Schöpfungen haben sich im Laufe weniger Jahrzehnte so kräftig in das nationale Denken hineingelebt, dass man sie wie etwas Uraltes und Originelles handhabt, so z. B. die Gestalt des Schlachtengottes Hadúr u. a. m.[1]

Viel organischer und natürlicher ist die Wirkung des nationalen Bewusstseins und Gegensatzes auf die Gestaltung des Mythos dort, wo es ein reiches Mythosmaterial vorfindet, auf das es umgestaltend einwirken kann. Die Gestalten der Mythologie und das, was von denselben erzählt wird, der ganze Inhalt der Mythen, wird von den nationalen Regungen appercipirt und erhält von daher seine Deutung. Man kann dies ganz deutlich an dem altpersischen Mythos erfahren, von dem wir schon oben (Seite 18) kurz angedeutet haben, dass alles, was er von den Kämpfen und von dem gegenseitigen Verhältniss der Sonne zur Nacht erzählt, auf der Stufe des nationalen Bewusstwerdens zu Kämpfen Iran's gegen Turan wird; die Helden der Mythologie werden zu nationalen Heroen, die siegreiche Sonne wird zum siegenden Helfer und Retter der Nation, und die ränkereiche tückische Finsterniss wird zum listigen Helden des feindlichen Volks. Es ist diese nationale Deutung des Mythos nur eine andere Seite jenes Processes, welcher die Individualisirung der mythischen Gestalten zur Folge hatte und Persönlichkeiten von theologischer Bedeutung schuf. Wir haben bereits hervorgehoben, dass ein anderer Theil der zu Individuen gewordenen mythischen Gestalten geschichtliche Bedeutung gewinnt; und zwar geschieht dies entweder so, dass der zu Geschichte gewordene Mythos durch das Stadium der Religion hindurchgeht, ehe er zu Geschichte wird, oder aber die geschichtliche Umwandlung vollzieht sich in unmittelbarem Anschlusse an die alte mythologische Stufe, oder endlich die mythologischen Ge-

[1] Paul Gyulai's Leben des Vörösmarty (Vörösmarty élete [Pest 1866]), S. 49 fg.

stalten nehmen eine Bedeutung an, die zugleich sowol religiöser als auch geschichtlicher Natur ist, wie die griechischen Helden. Auch auf die Entwickelung des hebräischen Mythos war das Erwachen des nationalen Geistes von grossem Einflusse. Das Bewusstsein der Individualität gab dem ganzen Ideenmateriale des hebräischen Volks, so auch dem Mythos, eine neue Richtung. Statt dass, wie bei den Hellenen und Indern, die Hauptgestalten des Mythos, abgesehen von der hie und da platzgreifenden Localisirung, einen kosmopolitischen Charakter bewahrt haben — denn Zeus, Indra u. a. m. haben gar keinen specifisch nationalen Charakter —, werden die Gestalten des hebräischen Mythos in dieser Periode zu den nationalen Ahnen des hebräischen Volks, der Mythos selbst zur nationalen Vorgeschichte des hebräischen Volks vor der Niederlassung im Lande Kenaʿan. Abhrâm, der hohe Vater, wird zum Abhrâhâm, dem âbh hamôn gôjîm, dem Vater einer Volksmasse, und gleichzeitig zum Hebräer: hâ-ʿibhrî (Gen. XVII, 4. 5; XIV, 13), und alle übrigen Gestalten des Mythos treten in den Dienst des nationalen Gedankens. Einerseits wollen sie den Ursprung, die edle Abkunft und die ruhmreiche Vergangenheit des Volks documentiren, andererseits nähren sie den Gegensatz gegen andere Nationalitäten, auf welche sie Schande werfen. Das Volk der Edômiter erhält den ʿÊsâv als Urahn, und die Reminiscenz nomadischer Weltanschauung, welche ihre Sympathie dem Jakob zuwendet, dem verfolgten Bruder, und sich mit Antipathie gegen den rothen Sonnenjäger kehrt, belebt sich wieder im Dienste der nationalen Sagenbildung, welche den ʿÊsâv in den widrigsten Farben zu malen strebt. Der alte mythologische Incest der Töchter Lôṭ's wird die Entstehungsursache zweier kenaʿanäischer Völkerschaften, der ʿAmmoniter und Môâbiter[a]. Auch die Philistäer werden in den sagenbildenden Process des nationalen Antagonismus hineingezogen. Jener uralte himmlische Vaterkönig (Abhîmelekh), welcher zur Ehefrau des lächelnden Morgenhimmels in heisser Liebe entbrennt und ihre Verführung beabsichtigt,

wird zum Philistäerkönig, und Shekhem, der frühe Morgen, der Verführer Dînâ's, verwandelt sich zum Fürsten der Chivviten. Namentlich in der Sage von Dînâ, wie sie uns in der Darstellung des Genesisbuchs vorliegt, haben wir ein sprechendes Zeugniss für die nationale Animosität, welcher diese Wendung des Mythos ihr Dasein verdankt, und diese Seite der Sage hat besonders ein holländischer Gelehrter, Dr. Oort, sehr ausführlich nachgewiesen. Sie zeigt uns eine Richtung innerhalb des zum nationalen Selbstbewusstsein erwachten Volks, welche alle Verbindung mit den Kenaʿanäern verabscheut und führt als ihre Vertreter oder Vorbilder die Brüder Shimeʿôn und Lêvî, die Eiferer für die Reinheit der hebräischen Familie, vor.[1] Die nationale Darstellung des Mythos ist also, wie wir sehen, nicht blos erzählender Natur, sie tritt vielmehr zugleich belehrend, didaktisch, auf. Châm, der unwürdige Sohn, welcher die Blösse des Sonnenhelden aufdeckt, wird als Schänder seines Vaters der Urahn aller Kenaʿanäer und vom Fluche seines Vaters ereilt. „Und Noach erwachte von seinem Weine und erfuhr, was ihm sein kleinster Sohn gethan. Da sprach er: Verflucht ist Kenaʿan, Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern. Und er sprach: Gelobt ist Jahve, der Gott Shêm's, und Kenaʿan sei ihnen ein Knecht" (Genes. IX, 24—25). Wir sehen, dass die nationale Leidenschaft sich besonders gegen Kenaʿan kehrt, denn es ist nicht Châm selbst, den sie durch den beleidigten Vater verfluchen lässt, sondern direct Kenaʿan, den die ethnographische Genealogie zum Enkel macht. Man kann hier die Factoren nicht übersehen, welche im Hintergrunde einer solchen Auffassung verborgen sind. Auch ʿÊsâv lässt die nationale Sage seine Weiber aus den Töchtern Kenaʿans auswählen, gegen welche Isak, der Patriarch der Hebräer, und Ribḥḳâ, die Stammesmutter, einen Wider-

[1] Godgeleerde Bijdragen (1866), p. 983 fg. Ihm schliesst sich Kuenen an, De Godsd. v. Isr., I, 309.

willen hegen (Genes. XXVII, 46; XXVIII, 1. 6. 8), so sehr, dass die Mutter lieber stürbe, als dass ihr Lieblingssohn Jâʿḳòbh ebenfalls eine jener Töchter zum Weibe nehme, und der Vater schärft es ihm wiederholt ein, dass er dieses Volk meide. Und bei dieser selben Gelegenheit wird hervorgehoben, dass ʿÊsâv identisch ist mit Edôm, oder nach einer andern Version der Vater Edôm's ist (Genes. XXXVI, 43).

Der Nationalstolz des zum Bewusstsein des Werthes seiner Individualität erwachten Volks will sich und muss sich an der Erinnerung an nationale Helden kräftigen und in derselben Nahrung und Belebung finden, und dieser Trieb wirkt noch in späterer Zeit, in welcher die historischen Erinnerungen aus älterer Zeit bereits zu verblassen beginnen, nach. Auch Helden findet das Volk in einigen Gestalten des Mythos und sie werden zu hebräischen Nationalheroen, ihr himmlischer Kampf aber wird ein nationaler Heldenkampf gegen die Philistäer und in die Zeit der Shôfeṭîm verlegt, an welche sich das Andenken der härtesten Kämpfe und der erbittertsten Kriege gegen die Philistäer knüpfte; in dem geblendeten Shimshôn, der untergehenden, ihres Lockenschmucks und Augenlichts beraubten Sonne, wird ein Opfer der perfiden List der Kenaʿanäer vorgeführt. Die Ziege, Jâʿêl, und der Blitz, Bârâḳ, der Zerschmetterer Gideʿôn, lauter mythische Ausdrücke (als solche von Steinthal ins Klare gebracht), werden gegen die Philistäer ins Treffen gesandt, und die anziehende Rolle des schönen, röthlichen, helläugigen Jünglings, welcher das Ungeheuer der Finsterniss mit Steinwürfen erlegt, wird ein biographischer Zug des historischen Heldenkönigs Dâvîd, welcher den philistäischen Riesen Goljâth im Zweikampfe erlegt und das hebräische Volk von seinem bösen Feinde befreit.[1] Wir sehen aus diesem letztern Momente, wie nicht nur mythische Gestalten zu historischen werden, sondern dass eben auch noch im Dienste der nationalen Idee

[1] Gleich dem ungarischen Nationalhelden Nikolaus Toldi, welcher den czechischen Helden im Zweikampfe besiegt.

historische Gestalten biographische Züge erhalten, welche den mythischen Helden angehören. Nicht nur die mythischen Gestalten werden zu geschichtlichen, indem man sie theilnehmen lässt an historischen Vorgängen: auch mythische Vorgänge werden in die historische Zeit verlegt, indem man dieselben an historische Personen ansetzt.

Das ganze Sagenmaterial kleidet sich in eine nationale Hülle. Die Hebräer behielten in Kena'an die nomadische Stämmeeintheilung bei. Jeder Stamm erhält seinen Ahn, und jeder dieser Ahnen wird ein Sohn des Jakob, der nun mit Israel identificirt wird. Die zwölf Sterne des nächtlichen Himmels lassen sich nieder auf Kena'ans neues Volk und nehmen die Rolle von Urahnen auf sich. Die Geschichte eines jeden dieser Stammväter wird zur historischen Erinnerung des Stammes. Die nationale Leidenschaft, das stark wiedererwachte Bewusstsein der Individualität belebt den glimmenden Kohlenfunken der Sagenbildung zu heller Flamme und bestimmt ihre Richtung, ihre Tendenz. Daher kommt — und die Geschichte dieser Epoche motivirt die vorwiegend nationale Entwickelung des hebräischen Sagenmaterials — daher kommt es, dass die individualisirten Gestalten des hebräischen Mythos uns als nationale Ahnen und Stammväter erscheinen, theils als die des hebräischen Volks mit negativem und gegen alles Fremde exclusivem Geiste, theils als Stammväter der feindlichen Völkerschaften, den hebräischen Ahn bekämpfend und befehdend. Ihre eigenen Schicksale, ihr eigenes Verhältniss zu den Völkern Kena'ans sehen sie in einer grauen Urzeit sich an den Urvätern abspielen. Derselbe psychologische Process, der in späterer Zeit die agadische Hermeneutik den Grundsatz aussprechen liess: ma'asê âbhôth sêmân lebhânîm, „die Thaten der Urväter sind Typen für die der Nachkommen“ [1], war in gerade umgekehrter Weise die schaffende Ursache der Sagenkreise von den Vätern und ihren Schicksalen.

[1] Vgl. Genes. rabbâ, sect. 48.

In solcher Weise hat das hebräische Volk seinem Individualitätsbewusstsein, das es in seiner geistigen Abhängigkeit von den Nachbarn leicht hätte ganz und gar einbüssen können, durch eine neue Deutung seines alten Mythos Ausdruck verschafft. Als es durch Entlehnungen auf dem Gebiete der Religion und der Gesittung ganz kena'anäisch wurde, da durchzuckte nochmals ein gewaltiger Funke sein ganzes Gemüth, da erweckte das durch harte Kämpfe bestärkte Selbstgefühl einen neuen Geist in ihm; und was es nicht in die Religion, die es nicht selbstständig entwickeln konnte, hineinlegte, das schuf es in eine herrliche Sagenpoesie hinein. Diese wurde der Ausdruck sowol für das nationale Bewusstsein einerseits, als auch für die nationale Leidenschaftlichkeit andererseits, und es ist anzunehmen, dass die Gestaltung der Sage mit dem Fortschritt der Feindseligkeiten an Schärfe zunahm. Wir haben bereits oben die Entwickelung der persischen Nationalsage als Beleg dafür herangezogen, wie sich aus dem Mythos Nationalsage bildet. Wir wollen zum Schlusse dieses Kapitels noch einmal auf dasselbe Sagengebiet hinweisen, um ein Beispiel dafür zu bieten, wie die nationale Leidenschaftlichkeit noch bis in die späteste Zeit hinein, in welcher neue Sagen kaum noch gebildet werden können, auf das alte Material umgestaltend einwirkt. Bei Firdôsî finden wir nicht nur die aus dem Mythos herausgebildeten Nationalsagen von den Kämpfen gegen Tûrân; sondern auch noch der eben erwachte Antagonismus der Perser gegen das zur Uebergewalt gelangte und das Iranierthum verdrängende Araberthum findet in der Gestaltung der Sagen bei Firdôsî seinen Ausdruck. Wenn wir die Schilderung des Betragens der arabischen Sendboten am Hofe des Ferîdûn lesen, so merken wir, wie die Sage hier ein araberfeindliches Moment in sich aufgenommen und zur Kritik der Schattenseiten des arabischen Nationalcharakters wurde; und die Leiden des Iredsch, des Urvaters der Iranier, soll ein Typus sein für die Unterdrückung und die Schicksale des iranischen Stammes. Selm selbst (der Schem des Schahnahme im

Verhältniss zu Iran und Turan) wird als ein böswilliger, leidenschaftlicher und listiger Mann vorgeführt. [1]

Anmerkung zu S. 306.

[a] Einfluss der nationalen Leidenschaft auf genealogische Angaben. Dieselbe Tendenz, welche in hebräischen Kreisen die Zurückführung der ʿAmmôniter und Mô'âbiter auf den blutschänderischen Umgang der Töchter Lôṭ's mit ihrem Vater zu Stande brachte, bewirkte viele Jahrhunderte später in einem ganz andern, jedoch verwandten Kreise genau dasselbe. Es ist den Kennern der Culturgeschichte des Islams nicht unbekannt, dass die Bessern der persischen Nation trotz ihrer Unterwerfung unter das Scepter des Islam, lange und lebhaft genug gegen die Arabisirung, welche sie als der talentvollern und, wie sie glaubten, berufenern persischen Nation ganz unwürdig erachteten, reagirten. Diese Reaction hat auch viele literarische Documente zu Tage gefördert, und namentlich gehört eine ganz merkwürdige, noch nicht gehörig gewürdigte Bewegung dahin, welche von dem Kreise der Shuʿûbîjjâ ausging (vgl. A. von Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams [Leipzig 1873]). Um aber als den Arabern ebenbürtiges Mitglied in der grossen islamischen Familie zu erscheinen, trugen die Perser Sorge dafür, ihre Vorgeschichte mit der islamischen Religionslegende zu verweben. Dies geschah durch zweierlei Mittel. Erstens bestrebten sie sich, ihren Stammbaum auf einen Sohn Abraham's zurückzuführen und den Arabern mit ihrem Stammvater Ismael ein Gegengewicht entgegenzusetzen. So entstand die Zurückführung der Nicht-Araber auf Isak, mit der immer daneben einhergehenden Tendenz, diese Abstammung als eine edlere als die von Ismael darzustellen (s. Kitâb al-ʿikd, Handschr. der kaiserl. Hofbibl. Wien, A. F., Nr. 84, Bd. I, Bl. 188 fg. Die dahin gehörigen Daten habe ich in einer in ungarischer Sprache gearbeiteten Abhandlung über die Nationalitätenfrage im Islam [Buda-Pest 1873] zusammengestellt). Ja auch der Angabe begegnen wir im Kitâb al-ʿajn, dass Abraham ausser Isak und Ismael einen Sohn Namens Farrûch gezeugt haben soll, von dem die Nicht-Araber (al-ʿagam) abstammen (vgl. al-Navavî's Commentar zu Muslim's Traditions-

[1] S. Śhâhnâmeh (ed. Mohl), S. 124, v. 121—29 und S. 139—40 u. a. m.

sammlung [Kairoer Ausgabe], I, 124). Zweitens wird die genealogische religiöse Geschichte in araberfeindlichem Sinne umgewandelt; so z. B. soll nicht Ismael derjenige sein, den Abraham opferwillig für Allâh hinschlachten will, sondern der Stammvater der Nicht-Araber, Isak, im Sinne der hebräischen Tradition (vgl. al-Damîrî Ḥajât al-ḥajwân, II, 316—17), und die Sage vom Brunnen Zemzem wird mit Sabûr, dem Perserkönig und andern Reminiscenzen in Verbindung gebracht (al-Mas'ûdi, Les prairies d'or, II, 148—49; Ḳazwînî [ed. Wüstenfeld], I, 199; Jâḳût, Mu'gam, II, 941). In dem Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun par Ibn Badroun (herausgegeben von Prof. Dozy, S. 7 des arabischen Textes) begegnen wir verschiedenen Angaben betreffs der Abstammung der Perser. Der grösste Theil dieser genealogischen Nachweise führt die Perser auf je verschiedenen Wegen auf Sâm b. Nûḥ (Shêm, Sohn des Noe) zurück (der eine leitet sie von Josef, dem Sohne Jakob's, ab). Die ethnologische Ableitung eines Volks von Sâm involvirt zwar nach Anschauung der Araber nicht die Ansicht von der Vorzüglichkeit des betreffenden Volks; die räthselhaften Nasnâs der arabischen Fabel, eine Art misgestalteter Halbmenschen — im Vulgärarabischen werden auch Affen „nesnâs" genannt —, führt die Genealogie auf semitische Abkunft zurück (al-Maḳrîzî, Geschichte der Kopten [ed. Wüstenfeld, Göttingen 1847], S. 90). Jedoch Antipathisches liegt in einer genealogischen Ableitung von Sâm auf keinen Fall. Obige Angaben haben also keine direct perserfeindliche Tendenz, wollen jedoch diese Nation nicht geradezu in den Vordergrund stellen und lassen den Hintergedanken durchleuchten, dass die arabische eine vorzügliche Nation sei. Ganz anders verhält es sich mit einer andern an angeführtem Orte vorgebrachten Ableitung. Nach dieser sind die Perser von den Nachkommen Lôṭ's, und ihre Voräitern wurden von diesem mit seinen beiden Töchtern gezeugt. Ebenso behaupten auch die Samaritaner von den Drusen, dass diese Nachkommen von Lôt's Töchtern seien (Petermann, Reisen im Orient, I, 147). Ich glaube, dass dieser genealogischen Ableitung dieselbe Tendenz zu Grunde liegt, welche die alten Hebräer 'Ammôn und Mô'âb auf dieselbe Weise abstammen lässt. Vielleicht hat auch die Localtradition, welche sich beim Dorfe Gejrûd, nördlich von Damaskus, auf dem Wege nach Palmyra, findet, dass nämlich an dem Orte des dort befindlichen Salzsees (Memlaḥa oder Mellâḥa) ein Stamm vom Volke Lôṭ's gewohnt haben soll, dessen Stadt durch den Zorn Gottes vertilgt worden sei (Kremer, Mittelsyrien und Damaskus, S. 194), ihren Ursprung in einem etwaigen Kampfe der spätern mohammedanischen Bevölkerung gegen eine frühere Einwohnerschaft oder

gegen dort hausende Beduinen. Uebrigens muss die Bemerkung gemacht werden, dass in den Berichten mohammedanischer Schriftsteller die Neigung vorherrscht, die mu'tafikâ oder maḳlûbâ, d. h. das biblische Sodom, nach dem weitern Norden in Syrien zu versetzen, um Ḥâma und Ḥaleb. So folgt dies z. B. aus Jâḳût III, 59. 124. In dem erwähnten besondern Falle allerdings scheint die Existenz jenes Salzsees zur Ausbildung der Localsage mitgewirkt zu haben (im talmudischen Sprachgebrauche ist der Begriff des jam ham-melach sehr ins allgemeine erweitert und gleichsam zur rhetorishen Figur geworden, s. die Stellen in den Tôsâphôth zu Pesâchîm fol. 28 a. init. 'Abhôdath); vgl. über den See Jammune im nördlichen Libanon Seetzen's Bericht, angeführt von Ewald, Gesch. des Volkes Israel, I, 450, Anm. 2. Ebenso hat die spätere arabische Localtradition eine Episode der Sodom-Sage auf das andere, transjordanische Ufer des Todten Meeres localisirt. Es lässt sich nämlich nicht verkennen, dass die Sage von der Verwandlung der Frau Lot in eine Salzsäule der Volkstradition zu Grunde liegt, welche der Reisende Palmer (Desert of Exodus, p. 483) verzeichnet. Nicht weit vom Todten Meere nämlich, in dem ehemaligen Moabdistricte, ist ein Ort Namens El-Jehûdijja (die Jüdin), wo von einem grossen, schwarzen Basaltklotz die Sage geht, er wäre ursprünglich eine Frau gewesen, welche in einen Stein verwandelt worden sei, zur Strafe dafür, dass sie die Sicherheit des Todes (the certainty of death — freilich etwas unklar —) geleugnet habe.

ACHTES KAPITEL.

Anfänge des Monotheismus und Differenzirung des Mythos.

1.

Ein neues Gefühl sahen wir erwachen im Busen des hebräischen Volks, erwachen und zur Geltung kommen mit solcher Gewalt und Intensität, dass das Volk nun einen Gedanken besass, welcher die Seele desselben mit selbsterzeugtem Inhalt erfüllen konnte und seinem politischen Leben geistige Bedeutsamkeit und Richtung verlieh.

In der Weltgeschichte sehen wir häufig Nationen auftreten, die sehr wenig nach aussen wirkenden historischen Beruf mitbringen, deren geistige Aufgabe vielmehr ganz subjectiv, oder, wenn wir wollen, negativ ist, insofern ihr ganzes historisches Leben durch die Geltendmachung jener Bestrebung ausgefüllt wird, dass sie nicht dem von aussen her auf sie eindringenden fremden Geiste zur Beute fallen, sondern ihr individuelles Wesen, ihre Eigenart, ihre Nationalität bewahren, nicht nur in ethnologischem, sondern auch in historischem Sinne.

Das hebräische Volk wurde durch das Erwachen des Bewusstseins von seiner nationalen Individualität, von dem Zustande geistiger Passivität bewahrt. Das Bewusstsein der Individualität erwachte in ihm, und als dieses Bewusstsein lebendig wurde, da begann auch im Leben des Volks

jener Abschnitt, den eine eigenartige Productivität auf ideellem Gebiete kennzeichnet. Die von aussen her empfangenen Einflüsse konnten, da sie das beste Theil dessen ausmachten, was den Inhalt des Geistes dieser Nation bildete, von dort weder ausgelöscht, noch auch vertilgt werden; aber durch das Nationalitätsbewusstsein war nun die Culturbedingung dafür vorhanden, dass dieses Fremde in individueller, selbstständiger Auffassung verarbeitet werden könne. Es bedurfte zweifellos einer langen Zeit, dass die Culturresultate dieser nationalen Reaction in der Seele des Volks Wurzel schlugen; aber wir werden sehen, wie aus dem Kenaʿanäismus in langsamem Vorwärtsschreiten ein wahrhafter Hebräismus wird, bis endlich in den auserwählten und erhabensten Geistern des Volks der Gedanke lebendig wurde, welcher die Nationalitätsidee zu vollem Ausdruck brachte und von den letzten Nachwirkungen des Kenaʿanäismus erlöste.

2.

Die Folgen der nationalen Reaction zeigen sich eben in den ersten Vertretern der David'schen Dynastie in der Geschichte der hebräischen Nation und in dem Streben nach politischer Einheit, welche der alten Zerfahrenheit ein Ende mache und das Volk gegen den Kenaʿanäismus kräftige. Jene religiöse und politische Centralisation, welche das Programm David's und Salomo's ist, war der erste und kräftigste Ausdruck des erwachten und erfassten nationalen Geistes. Lassen wir nun die politische Constituirung abseits liegen; denn so sehr sie auch in den Rahmen jener allgemeinen Charakteristik hineingehört, welche wir nach unserer Auffassung von dieser Zeitperiode zu liefern haben, so weist uns die Natur dieser unserer Studien doch mehr auf die Beachtung der religionsgeschichtlichen Momente hin. Und diesbezüglich müssen wir einige fast selbstverständliche Bemerkungen über das Verhältniss des Polytheismus zum Monotheismus voraussenden, selbstverständliche zwar, doch darum, weil auf diesem Gebiete selbst

die unbefangensten Forscher über Fragen des Alterthums und der alten Culturgeschichte noch immer einer alten traditionellen Auffassung das Wort reden[1], auch noch jetzt angezweifelte und bestrittene. Ebenso unwahr wie die Auffassung ist, dass es in einer gewissen Rasse oder in bestimmten Völkern einen monotheistischen Instinct gebe, — eine Auffassung, welche nicht nur in Bezug auf die Semiten, deren völkerpsychologische Betrachtung den Anstoss zur Aufstellung jener Meinung gegeben, durch die historische Sachlage widerlegt, sondern auch durch Steinthal's und M. Müller's psychologische Kritik des Instinctbegriffs im allgemeinen als unhaltbar dargethan wurde, — ist auch die Anschauung von einem ursprünglichen Monotheismus, der sich dann historisch in Polytheismus aufgelöst habe. Diese in älterer Zeit fast ausschliesslich dominirende religionsgeschichtliche Auffassung, welche noch dazu den Urmonotheismus mit dem der Bibel identificirte, hat in neuerer Zeit der französische Ethnologe Rougemont in seinem Werke „Le peuple primitif" (1855) zu begründen gesucht, indem er sich den Polytheismus vermöge eines Ueberflusses von religiösem Leben und eines Ueberreichthums an poetischer Begeisterung aus dem ursprünglichen Monotheismus durch Vermittelung des Pantheismus entstanden dachte.[2] Es ist bekannt, dass viele theologische Systeme diese These aufrecht erhalten wollen; aber auch Gelehrte, die weniger durch theologische Voraussetzungen beeinflusst sind, unterstützen sie zuweilen auf ihren speciellen Forschungsgebieten und nehmen zu Ableitungsmethoden ihre Zuflucht, welche zum grössten Theile eine veraltete Mystik angeregt hat.

---

[1] Hartung bewegt sich in dem ersten Theil seines „Religion und Mythologie der Griechen", in Bezug auf diese Materie, in fortwährenden Widersprüchen. Bald lässt er den Monotheismus aller Religionsentwickelung vorangehen (S. 3), bald sieht er im Monotheismus überhaupt nichts Religiöses (S. 28), bald aber strebt die Entwickelung der Religion vom Polytheismus zum Monotheismus, nicht umgekehrt (S. 32).

[2] Waitz, Anthropologie der Naturvölker, I, 363 Anm.

So z. B. nimmt der gediegene Franz Lenormant an, dass in Aegypten sich der Polytheismus aus einem ursprünglichen Monotheismus entwickelt habe, dadurch dass „*l'idée de Dieu se confondit avec les manifestations de sa puissance, ses attributs et ses qualités furent personnifiés en une foule d'agents secondaires distribués dans une ordre hiérarchique, concourant à l'organisation générale du monde et à la conservation des êtres.*“ [1] Dies ist die alte Geschichte von dem Auseinandergehen des einheitlichen Gottesbegriffs, den eine angebliche Uroffenbarung gab, in seine Theile und Factoren! Auch ein anderer berühmter Erforscher des assyrisch-babylonischen Alterthums, Julius Oppert, spricht von einer gemeinsamen monotheistischen Grundlage aller menschlichen Religion. [2] Nun liegt es aber in der Natur der Sache und ist in Uebereinstimmung mit den Entwickelungsgesetzen des menschlichen Geistes, welche aus der Erfahrung abstrahirt werden können, dass sich die Sache gerade umgekehrt verhält, dass sich vielmehr die Entwickelungsgeschichte der Religion, freilich modificirt im Sinne unserer gebildetern Auffassung der Religionsentstehung im grossen und ganzen so stellt, wie sie bereits der alte Hume in seiner „Natürlichen Geschichte der Religion“ umschrieben: „Es scheint sicher, dass, übereinstimmend mit dem natürlichen Fortschritt des menschlichen Denkens, die unwissende Menge erst einen niedrigen und gewöhnlichen Begriff von höhern Mächten hegen muss, bevor sie ihre Auffassung zu jenem vollkommenen Wesen erhebt, welches Ordnung brachte in die ganze Masse der Natur. Wir können vernünftigerweise uns ebenso wenig vorstellen, dass die Menschen erst in Palästen wohnten, dann erst in Hütten und Baracken, oder dass sie Geometrie studirten, bevor sie Ackerbau erlernten, als wir behaupten können, dass die Gottheit ihnen als reiner Geist, allwissend, allmächtig und allgegenwärtig erschien, bevor sie ihn auffassten als mäch-

[1] La magie chez les Chaldéens, p. 72.

[2] Annales de la philosophie chrétienne (Jahrg. 1858), p. 260.

tiges, doch beschränktes Wesen mit menschlichen Leidenschaften und Gelüsten, Gliedmaassen und Organen. Der Verstand erhebst sich stufenweise vom Niedrigern zum Höhern. *(The mind rises gradually from inferior to superior.)*“ [1] .... Dies wird um so sicherer, wenn wir in Betracht ziehen, dass die Religion dort beginnt, wo das Leben der Mythologie endet, aus deren Elementen die ersten Anfänge der theistischen Religion entstehen. Da nun aber dieser Elemente immer eine grosse Anzahl ist, so ist es nicht anders möglich, als dass jede Religion mit einer Menge von Göttergestalten beginnt, mit dem Polytheismus. Denn nirgends wird man eine Mythologie aufweisen können, die sich um einen einzigen Namen dreht, sodass dann aus derselben unmittelbar eine monotheistische Religion entstehen könnte. Der Polytheismus ist demnach das historische Prius des Monotheismus, und dieser kann sich nirgends anders offenbaren, denn als ein historisches Evolutionsmoment des erstern. Die muntere Göttergesellschaft des Olympos ist daher älter als die ersten Regungen einer monotheistischen Tendenz bei den Hellenen, und diejenigen, welche die historische Reihenfolge umkehren, tragen das Postulat ihres eigenen Geistes in den religiösen Zustand der

[1] Natural history of religion in Hume's Philosophical works IV, 420; vgl. Buckle's Geschichte der Civilisation in England (Ritter'sche Uebers.), V, 167; Pfleiderer, Die Religion und ihre Geschichte, II, 17. Vor Hume war die Ansicht allgemein anerkannt, dass der Polytheismus eine Entartung des Monotheismus sei, welche vor demselben bestanden. Aber die Darlegung Hume's machte dieser grundfalschen Anschauung kein Ende. Gar nicht zu erwähnen, dass Creuzer's grosses Werk „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“ auf dieser falschen Auffassung fusst und dass die Religionsphilosophie Schelling's von derselben ausgeht, so sprechen viele tüchtige Gelehrte des englischen Volks noch immer und immer von der Entartung des Urmonotheismus zu Polytheismus. Und nicht nur einseitige Theologen gehen von diesem Axiom aus; auch das mythologische System Gladestone's (Homer and Homeric age; — Juventus mundi) ist auf dasselbe gebaut, trotz aller Fortschritte der Geschichte, Philologie und Mythoswissenschaft.

alten Menschheit hinein und statten den Geist des Urmenschen mit einer Richtung aus, auf welche sie selbst nur nach mühsamen philosophischen Abstractionen gelangen konnten.

Da jedoch aller Inhalt des menschlichen Geistes, ebenso wie der der stofflichen Welt, einer steten Evolution unterworfen ist, einer Weiterbildung zum Vollkommenern, so bringt auch der Polytheismus seine Tendenz zur Weiterbildung mit zur Welt. Ist er ja selbst auch ein Weiterbildungsproduct der Mythologie! Und diese Tendenz arbeitet der Entstehung des Monotheismus vor; denn dieser ist es, zu welchem die polytheistischen Religionsstufen auf ihrem Entwickelungsgange hinstreben. Im Grossen und Kleinen können wir am menschlichen Geiste die Neigung zur Unification des als Vielheit unterschiedenen Gleichartigen kennen lernen: er erreicht in der Begriffsbildung und Abstraction den Höhepunkt seiner Denkthätigkeit. So ist es in der Politik und ebenso in der Auffassung der Natur.

Dieselbe einheitschaffende Geistesthätigkeit ist es auch, welche in der religionsgeschichtlichen Entwickelung im Polytheismus eine Tendenz zum Monotheismus hin wirksam sein lässt. Selbst bei den ethnologischen Rassen, denen Renan, im Gegensatze gegen die semitische Rasse, einen polytheistischen Instinct vindicirt, ist diese Tendenz wirksam, und wo uns innerhalb eines Kreises eine abgerundete und abgeschlossene Kette religionsgeschichtlicher Evolution vorliegt, da sehen wir stets am Anfangspunkte den Polytheismus und als Schlussglied die einheitliche Gottesauffassung, ob nun als pantheistischen Monismus oder als abstracten persönlichen Monotheismus, ob nun mit Hervorhebung der Transcendenz Gottes oder seiner Immanenz, ob nun angeregt durch religiöse Beschaulichkeit und Vertiefung, wie bei den hebräischen Propheten, oder durch philosophische Speculation, wie bei den hellenischen Philosophen. Einen Durchgangspunkt dieser Entwickelung vom Polytheismus zum Monotheismus be-

zeichnet die religiöse Auffassung, welche zwar die Vielheit der Götter voraussetzt, doch den einen dieser Götter als den mächtigsten unter allen, als denjenigen, der nicht nur die Welt, sondern auch die Göttermenge regiert, hervorhebt; dieser Durchgangspunkt, auf welchen sich auch die Homer'sche Auffassung vom Zeus als πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε befindet, hat ebenso viel vom Monotheismus als vom Polytheismus an sich und ist ein kräftiger Ausdruck der monotheistischen Neigung, welche die Vielgötterei in sich birgt. Max Müller hat mit Recht einen Unterschied gemacht zwischen Monotheismus und Henotheismus. Eine eingehende Untersuchung der hellenischen und indischen Literatur, dieser Hauptrepräsentanten dessen, was Renan polytheistischen Instinct nennen will, könnte die allmählich entstandenen Schichten monotheistischer Umgestaltung, die sich an den arischen Polytheismus angesetzt und ihn nach der monotheistischen Seite hin gefördert haben, eingehender nachweisen, und die classischen Philologen haben es nicht versäumt, diesbezüglich den religiösen Geist zu studiren, der in den hellenischen Tragikern und Historikern, der Philosophen gar nicht zu gedenken, waltet.

Wir haben oben zwei Arten von Anregungen namhaft gemacht, durch welche ein monotheistischer Umschwung der Vielgötterei befördert zu werden pflegt: die religiöse Vertiefung und Beschauung einerseits und die philosophische Speculation andererseits. Noch ein mächtiger Umstand ist in dieser Beziehung zu erwähnen: die politische Gestaltung, denn auch diese übt einen nicht geringen Einfluss auf die Richtung des Gottesbegriffs aus. Hat nämlich der Mensch mit der Gottheit das Attribut der Macht und Regierung verbunden, und dies ergibt sich für ihn sehr leicht, so wird er die Anschauung, die er sich von der Macht der weltlichen Herrscher durch Erfahrung angeeignet, auf die Götter anwenden und ihre Macht nach derselben Qualität auffassen, die er an seinen irdischen Beherrschern alle Tage erfährt; denn mit der Vorstellung von diesen appercipirt er alles, was für ihn mit Macht und

Herrschaft ausgerüstet ist. Nur dass er von den Unsterblichen alles das ins Unendliche ausdehnt, was er an seinen weltlichen Beherrschern als Endliches erfährt; denn was im Menschen das religiöse Gefühl anregt, ist eben der Drang, „über jedes Gegebene, über alles, was er vorfindet, hinauszugehen, von jedem Beschränkten vorzuschreiten zum Unendlichen, zum Vollkommenen ohne Fehl.“ Aber dieses Hinausschreiten über das Vorliegende ist nicht nur „zugleich an sich selbst eine Werthschätzung des Vorliegenden, ein Messen desselben am Unendlichen“, wie Steinthal so trefflich in seiner schönen Vorlesung über „Mythos und Religion“ sagt[1], sondern es knüpft die Werthschätzung des Unendlichen und die Qualität, mit der es vorgestellt wird, an das aus tagtäglicher Erfahrung gekannte Vorliegende an. Daher kommt es, dass die Richtung der religiösen Auffassung in engem Zusammenhange steht mit den Auffassungen, welche das staatliche und sociale Leben verkörpert, wie bereits Aristoteles es ausspricht „dass die Menschen deswegen von den Göttern sagen, dass sie regiert werden, weil sie selbst, sowol jetzt als auch in alter Zeit, stets der Regierung unterworfen waren, sowie die Menschen überhaupt die Lebensverhältnisse der Götter, ebenso wie ihre Gestalt, ihren eigenen Umständen gemäss vorstellen“: καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φάσι βασιλεύεσθαι ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο· ὥσπερ δὲ καὶ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφ' ὁμοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν[2], und wie in demselben Sinne

[1] In der Virchow-Holtzendorf'schen Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen (1870), S. 20.

[2] Polit. I, 2. 1252 b; Waitz, Anthropologie der Naturvölker, I, 466, sagt: „Bei der Menge der höhern Geister liegt es freilich nahe genug, nach Analogie der menschlichen Verhältnisse, die oft mit grosser Consequenz durchgeführt wird, Abstufungen der Macht unter ihnen anzunehmen und insbesondere einen als den ersten und höchsten von allen zu betrachten, aber auch dieser Gedanke bleibt leicht gerade durch die Analogie unfruchtbar, aus der er entsprungen ist, weil innerhalb der menschlichen

Schelling ganz kurz sagt: „Fast unnöthig scheint es, daran zu erinnern, wie innig bei allen Völkern obrigkeitliche Gewalt, Gesetzgebung, Sitten, selbst Beschäftigungen mit Göttervorstellungen zusammenhängen.“ [1] Was sind zum Beispiel die Bewohner des hellenischen Olymp? Eine mächtige und selbstbewusste Aristokratie, an deren Spitze der unter ihnen Mächtigste steht, aber nicht der Allmächtige, denn er ist abhängig vom mächtigern Geschick, das ihn hindert, alles zu vollführen, was sein Wille beschlossen hat: abhängig von der ihn umgebenden Aristokratie der übrigen Götter, die ihren mächtigen Herrscher eines Tages gebunden haben! Seine Herrschaft selbst verdankt er dieser Aristokratie; nachdem Zeus über die Titanen siegte, so erzählt Hesiodos [2], da boten ihm die Götter die höchste Herrschaft an (ὤτρυνον βασιλεύεμεν ἠδὲ ἀνάσσειν), und nachdem er dieselbe angetreten, da vertheilte er die Aemter und Würden unter seinen Wählern (ὁ δὲ τοῖσιν εὖ διεδάσσατο τιμάς). Sind dies andere Zustände als die der aristokratischen Republiken Griechenlands; ist das Verhältniss des Zeus zu den untergeordneten Göttern ein anderes, als das des εἷς κοίρανος zu den seinem Befehle unterworfenen, aber trotzdem auf ihn einen bedeutenden Einfluss ausübenden Mitgliedern der Aristokratie? Und wenn wir unsere Betrachtung auf ein in neuester Zeit entstandenes Religionssystem hinlenken, so machen wir dieselbe Erfahrung. Dem nordamerikanischen Bürger am Salzsee gilt Gott als Präsident der unsterblichen Wesen. „Die Benutzung gangbarer politischer Vorstellungen, die Verwendung einer politischen Symbolik für theokratische Zwecke liegt auf der Hand: Präsidentschaft

Gesellschaft Macht und Ansehen der Einzelnen vielfach wechseln.“ Aber auch dieser Umstand ist nicht unfruchtbar in religiöser Beziehung; er lässt eben eine Götterwelt nach dieser Analogie entstehen mit immer wechselndem Oberhaupte.

[1] Schelling's sämmtliche Werke (Cotta'sche Ausg. 1856). II. Abth. I, 52 (Einleitung in die Philosophie der Mythologie).

[2] Theogon, v. 882—85.

Gottes! Niederlassung, Wählbarkeit, Rasse.“ [1] Freilich ist dies eher auf Apperception als auf Symbolik zurückzuführen.

In einem despotischen Staate wird auch die Gottesauffassung eine andere Richtung nehmen, weil die Apperception des Herrschafts- und Machtbegriffs sich wesentlich anders gestaltet. Nicht nur bei Völkern höherer Cultur kann man diese Beobachtung machen, sondern sie bietet sich uns auch dar, wenn wir die religiösen und politischen Zustände der sogenannten Naturvölker miteinander vergleichen; natürlich wird die Analogie bei den letztern nicht mit solcher Sicherheit durchgeführt werden können. Andeutungsweise wollen wir hier z. B. auf eine Vergleichung der politischen Verhältnisse der zu einer monotheistischen Religionsanschauung sich hinneigenden Negerstämme mit denen der polytheistischen Polynesier hinweisen. [2] Molina fand auch in Chili, dass die Weltherrschaft des Gottes Pilan genau zu dem araucanischen Staatswesen stimmt, und schliesst mit der Bemerkung: „Diese Ideen sind gewiss sehr roh, aber man muss annehmen, dass die Araucanen nicht das einzige Volk sind, welches die himmlischen Dinge nach den irdischen eingerichtet hat.“ [3] Bleiben wir jedoch diesmal bei dem sichern Gebiete der Culturvölker. Nehmen wir z. B. das grosse assyrische Weltreich. Ein gewaltiger, mit unbeschränkter Macht ausgerüsteter Herrscher, vor dessen Befehlen Klein und Gross, Vornehm und Sklave auf die Knie sinkt, dessen Willkürherrschaft ohne Widerstand fast ganz Vorderasien unterworfen ist, leitet von Menschen unabhängig, die Geschicke seines kolossalen Reichs. Nach ihm folgen die Statthalter der einzelnen Provinzen, die Satrapen und eine Masse von Hof- und Staatsbeamten mit

[1] von Holtzendorff in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (1868), V, 378.

[2] Waitz a. a. O., II, 126 fg. und besonders S. 167. 439 über die Negerreligion und Politik, und Gerland im VI. Bande desselben Werks (an vielen Stellen) über die entsprechenden Verhältnisse der Polynesier.

[3] Bei Tylor, Anfänge der Cultur, II, 338.

genau umschriebener Machtsphäre und in wohlgegliederter Rangordnung. Wer sie ehrt und ihnen unterwürfig ist, der ehrt in ihnen nur den König der Könige und erweist in ihnen nur dem allmächtigen Beherrscher seine Unterwürfigkeit. So war's zur Blütezeit dieses gewaltigen Reichs; und diesem politischen Systeme ist auch die religiöse Auffassung, die sich mit der Entwickelung des Grossmachtstaats aus kleinen Anfängen parallel ausbildete, ganz entsprechend. An der Spitze vieler untergeordneter Götter steht der „Gott der Götter", auf den sich auch mittelbar alle Opfer und Huldigungen beziehen, die den untergeordneten, sozusagen Satrapengöttern, dargereicht werden. Jener wird in den Tempeln angebetet, die zu Ehren dieser errichtet werden (s. oben S. 143). Er ist „Gott der Heerscharen" ebenso, wie der König der Könige „Herr der Heerscharen" ist. Mit einem Worte, wir haben es da mit einer absolut monarchisch-polytheistischen Religionsform zu thun. Und ist es wunderzunehmen, wenn bei dem grossen Einflusse, den das mächtige Assyrische Reich auf Vorderasien ausübte, dessen Völkern es an Gesittung und Cultur überlegen war, diese Religionsrichtung auch bei diesen der Grundton der Theologie wurde?

Politische Zersplitterung fördert demnach in der Religion den Polytheismus, staatliche Einheit und Centralisation hingegen hilft der monotheistischen Entwickelung zum Durchbruch; so wie die einzelnen Volksindividuen durch die Centralisation des Staatswesens in den einheitlichen politischen Organismus aufgehen und in Besonderheiten sich verlieren, welche jedes einzelne Individuum zu einem Unterschiedenen machen, so erhebt sich auch ein gemeinsamer Gottesgedanke über die vielen Localgottheiten, welche sich dann jenem Gemeinsamen als Allerhöchstem unterordnen.

Im hebräischen Volke war es gleichfalls die politische Centralisation, welche in der durch die Namen David's und Salomon's bezeichneten Epoche durchgriff, und welche zur selben Zeit die Erstarkung des Monotheismus beförderte. Man kann nicht mit Bestimmtheit wissen, was für Cultus jener

Gottesdienst war, welcher an verschiedenen Punkten des Landes neben der sogenannten „Bundeslade“ (arôn habberîth) ausgeübt wurde, bevor David diese Lade in das politische Centrum überführte, und bevor Salomo jenen Prachttempel aufführte, von welchem die Bücher der „Könige“ und der Chronik eine so weitläufige architektonische Beschreibung liefern. Aber es ist anzunehmen, dass mit der centralistischen Bewegung, mit jener Zeit nämlich, als der König das religiöse Gefühl des ganzen Volks nach Jerusalem hinleitete, die monotheistische Bearbeitung des Elôhîm-Gedankens in der hebräischen Nation zusammenfällt, und diese religiöse Entwickelung wurde wieder mächtig und entscheidend befördert durch den erstarkten Nationalgeist, von dessen Einfluss auf das geistige Leben des Volks wir im vorhergehenden Kapitel geredet haben. Dadurch nämlich, dass sich das hebräische Volk in scharfem Gegensatze zu den Völkerschaften wusste, in deren Mitte und Nachbarschaft es wohnte, haftete auch seiner Gottesauffassung die exclusive Tendenz und der negative Charakter dieses Bewusstseins an, sodass sich bei demselben die Idee eines Gottes herausbildete, welcher den göttlichen Gegensatz gegen die Götter der Völker bildet, ebenso wie die der hebräischen Nation als einer den übrigen entgegengesetzten. Während das Volk, in welchem kein lebendiges Bewusstsein seiner nationalen Besonderheit arbeitete, und dessen Geist noch nicht dazu gelangte zu sagen: ich bin etwas ganz anderes als jene, keine Ursache dazu finden konnte, dass es sich den Religionsobjecten der andern Völker gegenüber negativ verhalte; während es vielmehr in religiöser Beziehung ganz von jenen, zu denen es sich receptiv verhielt, abhängig war: hielt das zum Bewusstsein seiner nationalen Individualität gelangte Volk ausschliesslich seinen eigenen Gott als den existirenden und negirte die Existenz der Götter von Völkern, gegen die es sich im nationalen Gegensatz wusste. Die Keime dieser den Monotheismus erheblich fördernden religiösen Entwickelung sind mit dem Erwachen eines starken nationalen Bewusstseins gegeben, ohne dass es jedoch

an sich hinreichen würde, den Monotheismus allsogleich mit einem Wurfe zu erschaffen: es wirkt nur anregend und fördernd und bedarf noch anderer psychischer und historischer Mitfactoren. Eduard Hartmann, welcher den Einfluss des Nationalitätsgedankens auf die Entwickelung des Monotheismus in seiner neulichen religionsphilosophischen Schrift mit gutem Recht betont, macht in dieser Beziehung noch eine Stufe im Verhältniss der Nation zu den Göttern der fremden Völker namhaft, die Stufe nämlich, auf welcher die fremden Götter als unrechtmässig betrachtet werden: „Mit dem wachsenden Nationalgefühl aber", sagt er dort, wo er von den drei Entwickelungsphasen des hebräischen Monotheismus spricht [1], „steigerte sich auch der Stolz auf ihren Gott; von da an, wo sie ihn zum alleinigen Schöpfer Himmels und der Erde erhoben, mussten sie zugleich die Herrschaft anderer Götter auf der von Jehovah geschaffenen Erde als unrechtmässig ansehen und zur Ehre ihres Gottes hoffen, dass einst die Völker zu ihm sich bekehren und ihn anbeten würden, als den höchsten Gott, den alleinigen Weltschöpfer. Die fortschreitende Entwickelung des Monotheismus gelangt nun aber weiter dahin, die fremden Götter nicht nur für unrechtmässig neben Jehovah anzusehen, sondern sie für falsche Götter zu erklären." Was für Bedeutung soll dieser Anschauung von der Unrechtmässigkeit der Götter in der Entwickelung des Monotheismus innewohnen? Es gibt in der religiösen Entwickelung keine Stufe, auf welcher man gewisse göttliche Personen als mächtig und auf die Geschicke der Welt oder eines Volks Einfluss übend anerkennt und dabei diese Macht und diesen Einfluss als unrechtmässig erklären würde. Ungerecht wol, aber nie unrechtmässig. Man identificirt die Existenz der Götter mit ihrer Rechtmässigkeit. Wenn in den Theogonien und Mythologien einzelne Götter von andern besiegt, überwunden werden, so hat man diesen Vorgang nicht mit der Annahme dessen in Verbindung ge-

[1] Die Religion der Zukunft (Berlin 1874), S. 102.

bracht, dass die eine der kämpfenden Mächte die Macht in unrechtmässiger Weise usurpirte, sondern damit, dass die überwundene schwächer war als die siegreiche, überwindende.

Diese monotheistische Entwickelung war eine allmähliche und machte, wie schon hervorgehoben, sich vom Polytheismus heraus entwickelnd, viele Stufen durch. Man sprach von dem „Gott der Elôhîme Jisrâ'êls" (êl elôhê Jisrâ'êl), ohne aber Rechenschaft zu geben über diese Elôhîme, wer sie seien und wie sie genannt werden, und, was man auch immer sagen möge, die Pluralform Elôhîm selbst, deren Deutung als Majestätsplural schon dem reinern Monotheismus angehört, weist entschieden auf die Pluralitätsvorstellung, welche mit diesem Worte verknüpft wurde, hin. Solche Ausdrücke, geschaffen noch durch das polytheistische Bewusstsein, wurden aber auch auf den monotheistischen Stufen beibehalten; sie verloren, so wie früher der Mythos, ihre ursprüngliche Bedeutung, und der Monotheist benutzte sie, ohne an den Polytheismus zu denken, der sie geschaffen und dem sie noch Ausdruck gegeben, und begeisterte Vertreter des Monotheismus führen sie ohne Anstoss auf den Lippen. Dieser Monotheismus tritt zur Erscheinung durch die monotheistische Wendung, die dem Elôhîm-Namen widerfuhr; und jemehr das nationale Leben erstarkte und je intensiver das Nationalgefühl wurde, desto eifriger ergriff das Volk diesen Elôhîm-Gedanken als nationale Idee und sah gänzlich davon ab, dass dieser Name selbst nicht ihm ausschliesslich eigenthümlich ist. Zu vollkommener Ausbildung gelangte der elohistische Monotheismus am Schlusspunkte seiner Entwickelung; aber schon zu allem Anfang lebt im Geiste der Nation die Ueberzeugung von der Wahrheit, dass „Elôhîm nicht sei wie die Elôhîm der Völker", und die monotheistische Wendung kommt in der Form hâ-Elôhîm = ὁ Θεός (welche sich zu Elôhîm so verhält, wie im Mohammedanischen Allâh zu Ilâh) zu deutlicher Ausprägung. Einen bedeutenden Antheil hatte noch damals an der Beförderung dieser monotheistischen Entwickelung die levitische Priesterschaft, welche den centralisirten Cultus

besorgte; ferner jene begeisterten Männer kühner Thaten, welche wir in der ersten Zeit des hebräischen Königthums als Lehrer und Warner auftreten sehen, als Vorläufer des später zur Geltung kommenden echten Prophetenthums, als Vorbereiter jener Epoche der *prophètes écrivains*, wie sie Renan richtig nennt.[1] Der spätere Prophetismus hat, obwol er in der historischen Darstellung diese Vorboten vollends mit seinen eigenen Intentionen ausrüstet, ihre Eigenschaft als Vorläufer nicht verkannt. Elias (mit Samuel ein Typus des Prophetenthums, in deren Lebenslauf und Wirksamkeit der prophetische Geschichtschreiber der spätern Zeit sein eigenes Programm entwickelte) wird noch mit Schwächen ausgerüstet, die dem spätern Jahvismus fremd sind, und diese Mängel werden als solche hervorgehoben. Und Elîjâhû gilt dem Propheten der nachexilischen Zeit, als man bereits eine Entwickelungsgeschichte des mit dem Gesetze ausgesöhnten Jahvismus (tôrâ) vors Bewusstsein führte, mit Mosen als gesetzvermittelnden Propheten an der Spitze, als Vorbote des „grossen, gewaltigen Tages Jahve's." Male'âkhî nämlich (III, 22—23), ein Hauptvertreter des später zu schildernden Ausgleichs zwischen den beiden Gegensätzen: Priesterthum und Jahvismus, ermahnt das Volk der Tôrâ Mose's zu gedenken, und in demselben Athemzuge spricht er von Elias (dem Hauptvertreter des ältern Prophetismus) als Vorboten des grossen Tages Jahve's. Dies sind zwei historische, für den Propheten der nachexilischen Zeit religiös werthvolle Erinnerungen.[2] Wie allmählich die Ausbildung des Monotheismus bei den Hebräern auch vor sich gehen mochte, das lässt sich, wenn wir die chronologischen Verhältnisse betrachten, nicht in Abrede stellen, dass sie einen viel raschern Verlauf hatte als anderswo. Und diese Raschheit des Umschwungs drückt sich so recht

[1] Hist. géner. etc., p. 131.

[2] Also nicht eine Weissagung ist in dem vielbesprochenen Verse enthalten, sondern eine Erinnerung an die Phasen der Religionsentwickelung in der Vergangenheit.

bezeichnend in der monotheistischen Wandlung des Wortes Elôhîm aus. Als hätte man, um mathematisch zu reden, die einzelnen Elô'ah-s addirt und in Klammer gebracht, um eine göttliche Einheit darzustellen, die der aus der eben erst geschlichteten politischen Zerfahrenheit rasch erwachsenen nationalen Einheit adäquat sei.

So drückte sich die erwachte Nationalitätsidee auch auf religiösem Gebiete aus. Es ist nun aber leicht begreiflich, dass diesem religiösen Ausdrucke ein fühlbarer Mangel anhaftete und dass er einen durch das blosse Nationalitätsbewusstsein allein nicht auszugleichenden Widerspruch in sich trug, solange er einzig und allein an das mit dem Kena'anismus gemeinsame Elôhîm geknüpft war. In diesem Widerspruche lag der allererste Anstoss zur Schöpfung des Jahve-Wortes, dieses specifisch hebräischen Religionsterminus. Die Entstehung dieses Gottesnamens Jahve eben als Gottesbenennung wird demnach am besten in diese Periode zu setzen sein als nothwendiges Product der religiös gewordenen Nationalitätsidee. Ein ackerbauendes Volk konnte den Gottesbegriff ganz gut als den des „Seinmachenden", des „Hervorbringers" fassen, und es ist nicht unmöglich, dass die erste Entstehung dieser Benennung bis in die Zeit der Bildung eines Culturmythos zurückreicht und dass sie ursprünglich solarischer Bedeutung ist, dann aber in religiösem Sinne gefasst wurde. Aber Jahve blieb für diese ganze Periode nur ein blosses Wort, ein Name, *flatus oris*, ein national gefasster Elôhîm. Tieferer Inhalt, der Jahve von dem kena'anäischen Elôhîm unterscheidet, war noch nicht damit verbunden; diese Verbindung gehört in eine spätere Zeit, in die des Prophetismus. Auch drang der Name selbst noch nicht tief in das Bewusstsein des ganzen Volks ein, er ist blos äusserlich geblieben, ein Gottesname, identisch mit hâ-elôhîm und mit dem Begriffsinhalte des letztern erfüllt. Erst Kämpfe, wie die, welche das Prophetenthum kämpfte, schufen die Jahve-Religion, im Gegensatz gegen den Elôhismus. Wir thun daher am besten, wenn wir bis dahin, wo der Jahve-Name religiös bedeutsam und mit

seinem erhabenen Inhalt erfüllt zu werden beginnt, auf die Existenz dieses Namens noch nicht Gewicht legen.

3.

Mit der monotheistischen Idee zugleich entstand eine Menge religiöser Ansichten, welche auf die historische Entwickelung der Mythen einen Einfluss üben mussten, und insofern die Hebraisirung des Elôhîm-Begriffs das nationale Bewusstsein kräftigte, ja sogar zum Mittelpunkt desselben wurde, musste die nationale Wendung der Mythen, von welcher wir im vorigen Kapitel geredet haben, eine eigenthümliche religiöse Schattirung erhalten.

Hier sehen wir zugleich die Keime jenes theokratischen Charakters, welchen man so gern schon in die älteste Geschichte des hebräischen Volks einführt, aber welcher ohne Zweifel eine hohe Entwickelung des Elôhîm-Begriffs voraussetzt. Die theokratische Weltanschauung ist die Verbündung der religiösen Idee mit der nationalen. Sowie der Mythos der vorhergehenden Periode seine Umbildung in nationalem Sinne verdankt, so setzt sich nun in dieser elôhistischen Zeit an die in nationalem Sinne umgedeuteten Mythen die theokratische Tendenz an, welche dem alten Mythenschatz wieder ein ganz neues Gepräge verleiht und uns das Denken und Fühlen der hebräischen Nation mit reicherm Inhalte vorführt. Jene Sagengestalten, welche in der Epoche nationalen Aufschwungs zu Patriarchen, zu Urahnen des hebräischen Volks geworden, treten jetzt in den Dienst der theokratischen und religiösen Idee, sie werden zu frommen Gottesdienern und Gottesliebliugen. Mythische Vorgänge und Kämpfe, welche in der nationalen Periode zu nationaler Vorgeschichte wurden, erscheinen jetzt in gottesdienstlicher, religiöser Wendung. Nur jetzt konnte die Frage ganz bestimmt vor das Bewusstsein treten, warum Abhrâhâm den Jiṣchâḳ zu tödten bereit war? Und die Antwort lag ganz nahe. Er that es auf Befehl Elôhîm's, er opferte, denn er war Elôhîm's treuer, opferfähiger Diener. Auch die übrigen Patriarchen werden zu frommen, gottesfürchtigen

Individuen, ihre Geschicke und ihr Lebensgang werden Vorbilder der elôhistischen Frömmigkeit, ebenso wie sie früher zu Typen der nationalen Geschichte wurden. Und auch die politische Idee, d. h. die Ueberzeugung, dass es nothwendig sei, dass die hebräische Nation jenes Ländergebiet besitze, welches es sein Eigenthum nennt, wird in die Patriarchenzeit zurückgeführt, indem Elôhîm zu wiederholten malen den Patriarchen verheisst, dass ihre Nachkommen dass Land Kena'an erobern werden. Dies war die höchste, die religiöse Sanction der nationalen Idee, und diese Auffassung war der hervorragendste Factor zur Erzeugung jener Richtung, welche die Patriarchensagen in dieser Zeit nehmen. Während die nationale Sage nur die edle Abkunft der hebräischen Nation und ihren in die Urzeit zurückreichenden Antagonismus gegen die Nationen, mit welchen sie nun in Feindschaft liegt, documentiren wollte; während die Tendenz der nationalen Sage nur die ist, zu begründen, wie sehr die nationale Eigenart und mit ihr zugleich der nationale Vorzug der Hebräer von Urzeiten her begründet ist und aus der Ahnengeschichte volle Berechtigung holen kann: ist in dieser religiösen und theokratischen Epoche die Tendenz der Sage die, aus den Ahnen religiöse Vorbilder und Individuen zu formen, an welchen die alte Vorliebe Elôhîm's für die hebräische Nation nachgewiesen und die Wahrheit begründet werde, dass diese Vorliebe Elôhîm's eine uralte Auszeichnung des Volks ist, welche es von den übrigen kena'anitischen Völkern vortheilhaft unterscheidet.

Dies ist es also, was die Gestalt bestimmt, in welcher der schon durch einige Modificationen hindurch gegangene Mythos durch das Aufkommen eines religiösen und theokratischen Ideengangs erscheint, und es wäre, glaube ich, unnöthig, hier im einzelnen jeden Bestandtheil des hebräischen Sagenmaterials vorzuführen, an welchem wir diese Schichte der Sagenentwickelung bemerken. Es entzieht sich diesem Entwickelungsmomente kaum ein Theil der Patriarchensagen, und es müssten diese ihrem ganzen Umfange nach reproducirt werden, wollten wir dem Gesagten eine Beispiel-

sammlung folgen lassen. Nur so viel sei noch diesbezüglich bemerkt, dass dieser Trieb der Sagenentwickelung sich nicht nur auf Kena'anäisches richtet. Auch die Geschichte der Hebräer in Aegypten zieht er mit in das Gebiet seiner Wirkung hinein. Ganz abgesehen nämlich davon, dass die Auffassung des Aufenthalts des hebräischen Volks im Lande der Pharaonen eine theokratische Richtung erhält, wird das spätere Verhältniss dieser beiden Völker, des hebräischen und ägyptischen, zueinander in der Patriarchensage präformirt und erhält an dem Verhältnisse Abraham's zum Pharao einen Typus. Eine Hungersnoth in Kena'an veranlasst den Abraham zum Zuge nach Aegyptenland, und dieser wird die Ursache davon, dass „Gott den Pharao und sein Haus mit grossen Plagen plagt" (Genes. XII, 17), bis dass „Pharao seinetwegen Leuten einen Befehl ertheilt, und diese den Abhraham und seine Frau und alle, die zu ihm gehören, entlassen" (Vers 20). Diese Vorbildung späterer historischer Ereignisse und ihre Hineinarbeitung in alte Sagenstoffe ist also, wie wir sehen, ein bedeutender Factor auch der hebräischen Sagenentwickelung. Jede Epoche bildet dasjenige in das alte Sagenmaterial hinein, was das Denken der Zeit vorwiegend beschäftigt, und zwar in einem Sinne, welcher die Geistesrichtung und Tendenz der spätern Zeit charakterisirt.

4.

Es ist hier aber noch eines Moments der Sagenentwickelung Erwähnung zu thun, welches mit einer wichtigen Veränderung in engem Zusammenhange steht, die innerhalb der politischen Verhältnisse des hebräischen Volks auftrat. Dieses Moment ist noch eng mit der nationalen Umgestaltung der Sagen verknüpft, gehört aber historisch in die Zeit, mit welcher wir es in diesem Kapitel zu thun haben. Wir nennen diese Seite der Sagenentwickelung am besten: die Differenzirung der nationalen Sage.

Die politische und religiöse Centralisation, welche das Regierungsprogramm der beiden ersten Vertreter der David-

Dynastie bildete und die höchste Staatsmacht an eine Stadt, Jerusalem, als geographischen Mittelpunkt knüpfte und mit einer Familie, als deren sichtbaren Repräsentanten, verwob, fand nicht überall im hebräischen Volke ungetheilten Beifall. Jerusalem liegt fast am südlichsten Ende des hebräischen Staatsgebietes und das in den Vordergrund Treten des Südens konnte die nördlichern Theile des Reichs allen Einflusses auf die Angelegenheiten des Staats und des Cultus berauben. Die Bewohner des nördlichern Gebietes waren fast ausschliesslich nur zum Tragen der Lasten verurtheilt, die der im Mittelpunkte der Regierung und des Cultus entfaltete Luxus den Staatsbürgern auferlegte, eine Pracht und ein Glanz, von dessen Genuss und Stolz ihnen nur sehr wenig zutheil werden konnte. Andererseits benahm die religiöse Centralisation den im Norden zerstreuten Heiligthümern und Versammlungsstätten, wie deren vor der Centralisation im ganzen Reiche in gehöriger Proportion zerstreut waren, alle Wichtigkeit und Bedeutsamkeit. Es ist daher nichts natürlicher als jene nördliche Reaction, welche nach dem Tode des Salomo unter seinem schwachen Nachfolger platzgriff und mit der Theilung des Reichs endete. Die Geschichte dieser Theilung und die Umstände, unter welchen sie erfolgte, ist aus der alttestamentlichen Erzählung genügend bekannt, und man kann mit Recht annehmen, dass in dem im I. Königsbuche, Kap. XII, Erzählten nichts Wesentliches ist, dem wir die historische Glaubwürdigkeit nicht beimessen könnten. Alles dort Erzählte ist eine natürliche Consequenz der damaligen Zustände des hebräischen Staats. Es ist nun sehr leicht begreiflich, dass im nördlichen Reiche jenes centralistische und theokratische Wesen, das im Grunde genommen Veranlassung der politischen Secession war, nicht zur Geltung kommen konnte, dass vielmehr das nördliche Reich auf jener, noch nicht zum reinen Monotheismus durchgebrochenen elohistischen Stufe verblieb, welche in religiöser Beziehung noch kaum wesentlich vom Kenaʿanäismus losgelöst war, wol aber in nationaler Beziehung das hebräische Gesammt-

bewusstsein nährte. In der geistigen Entwickelung des nördlichen Staats wird daher auf die theokratische Auffassung der nationalen Vergangenheit, wie sich dieselbe, angeregt durch die centralistische Bewegung, entfaltete, nicht nur gar kein Gewicht gelegt, sondern sie taucht dort entschieden gar nicht auf, was allerdings nicht nur von dem geistigen Zustande der nördlichen Hebräer nach der Secession anzunehmen ist, sondern von ihrem geistigen Leben während der ganzen Zeit, die im Süden jenen theokratischen Geist herausbildete, gilt. Denn eben der Umstand, dass die Nördlichen wenig Verständniss und gar keine Empfänglichkeit für diese Richtung, die das Staats- und Gemeinwesen beherrschten, besassen, gab den Anstoss zu den secessionistischen Bestrebungen, welche das starke Regiment Salomo's nicht zum Ausbruche kommen liess, welche aber mit dem Eintreten einer schwächern Herrschaft um so kräftiger und nachhaltiger losplatzten. Während aber der theokratische Geist, diese charakteristische Eigenthümlichkeit des südlichen Staats, einen Unterschied bildet zwischen dem Wesen des Nordens und dem des Südens, ist die Intensität des nationalen Bewusstseins und des nationalen Gegensatzes gegen die Kena'anäer beiden Theilen gemeinsam. Dieses Gefühl bildeten sie gemeinsam aus. Es ist aber sehr natürlich, dass die politische Trennung auch diesbezüglich ihre Folgen hatte. Nationalität ist aufs engste mit einem politischen Gemeinwesen verknüpft. Der abstracte Nationalitätsbegriff wird illusorisch, wenn es nicht einheitliches Staatswesen ist, an welchem jener zur concreten Erscheinung wird. Das Bewusstsein der nationalen Einheit wird abgeschwächt, mindestens aber alterirt, wenn nicht Staat und Nation zu einem einzigen Begriffe werden. Darum sehen wir auch einerseits in gesonderte Staatsstücke getrennte Nationen sich zum Kampfe für ein einheitliches Staatswesen begeistern, wenn in ihnen das nationale Bewusstsein aus dem Schlafe erwacht, und andererseits umgekehrt in Staaten, welche eine Vereinigung von Völkern

verschiedener Nationalität darbieten, das ganz gewiss berechtigte Streben, dass die stärkste und sonach auch herrschende Nationalität dieses Staats ihr eigenes Bewusstsein auch der schwächern einimpfe und dadurch ein einheitliches Gemeingefühl schaffe.

Durch die politische Trennung des nördlichen Theils von dem centralisirten hebräischen Staate erfuhr das gemeinsam ausgebildete Nationalitätsbewusstsein eine merkliche und sehr wichtige Alteration. Der politische Gegensatz zwischen Nord und Süd beförderte auch das Geltendmachen einer Differenz in der gemeinsamen Abstammung, und so wie der allgemeine hebräische Nationalitätsgedanke seine Nahrung aus dem Sagenschatze holte, so knüpft sich auch das Bewusstsein dieser secundären Differenz an den Mythos an. Dieses Differenzbewusstsein tritt lebendiger an dem nördlichen Hebräer zu Tage als an dem südlichen. Jene schrieben den Namen Jôsêf auf ihre Fahne und leiteten sich direct von diesem Sohne des gemeinsamen Urvaters ab und legten den Südlichen gegenüber immer mehr Gewicht auf diese Besonderheit in der Abstammung; ja auch nicht so sehr Josef ist es, der in Betracht kommt, als Efrajim, der als Sohn Josef's erwähnt wird. Wir dürfen nicht vergessen, dass dieser Name Efrajim nur secundären Ursprungs ist. Nachdem nämlich die nationale Richtung der Sage in dem Geiste des Volks concipirt war, da entwickelte sie sich in Bezug auf die Details in ungebundenster Weise. Der Lebenslauf, um so zu sagen: die Biographie der Ahnen, wurde ganz erschöpfend ausgebildet; wozu der vorhandene Sagenstoff selbst nicht Anlass und Gelegenheit bot, das ergänzte die rastlose Thätigkeit des Volksgefühls. Einzelne Orte Kena'ans wiesen von uralter Zeit her Grabeshöhlen auf, oder besser gesagt Höhlen, die dann zu Gräbern verwendet wurden, denn es ist wol sicher, dass die ursprüngliche Bestimmung dieser Höhlen mehr auf das Leben als auf den Tod gerichtet war. Was war nun einfacher, als sich die Gebeine der Ahnen dorthin vorzustellen

und an jene Orte die heilige Pietät zu knüpfen, welche nationale Begeisterung für die verehrten Begründer des Volks hegte? Und wie jedem bekannt, ist ja diese Art der Entstehung von Grabestraditionen keine Seltenheit in der Cultur- und Religionsgeschichte. Heiligengräber werden umgedeutet wie Feiertage und Volksfeste. In Chebhrôn bot sich ein geeigneter Platz dar, dass die Volkssage die Gebeine der Patriarchenpaare dahin versetze und die allgemeine nationale Pietät an jenen Ort knüpfe, und König David handelte demnach im Sinne der eben erwachten nationalen Begeisterung, wenn er seine Residenz in Chebhrôn wählte (II. Sam. II, 1. 11). Und es ist wahrhaft wunderbar, in welchem Maasse der auf die Patriarchengräber bezügliche fromme Volksglaube sich in der Seele der Nation festsetzen konnte, um dann noch in spätern Generationen ein Anknüpfungspunkt für die Pietät dreier Confessionen für das heilige Alterthum zu werden. Mohammedaner, Juden, Christen, allesammt wetteifern in den Huldigungen, mit denen sie die „Doppelhöhle" in Chebhrôn überhäufen. Und der Mohammedanismus, für welchen der Prophet Ibrâhîm al-Chalîl höher steht als für Juden und Christen, hat betreffs der Authenticität der Patriarchengräber in Chebhrôn auch mehr geleistet als die beiden Mutterconfessionen, von welchen er die Tradition dieser Gräber überkommen hat. Ich kenne kein Literaturproduct von christlicher oder jüdischer Seite, das im Interesse der Authenticität dieser Gräberhöhle abgefasst wäre. Die Ueberzeugung von derselben wurde mehr dem Glauben und der Pietät als der historischen Sicherheit anheimgestellt. Aber ein Mohammedaner, nicht einmal Araber, sondern Perser, war es, der diese Aufgabe übernommen. ʿAlî b. Gaʿfar al-Râzî schrieb ein Buch unter dem Titel: „Al-musfir lil-ḳulûb ʿan ṣiḥḥat ḳabr Ibrâhîm Isḥâḳ wa-Jaʿḳûb" („Aufklärer der Herzen betreffs der Richtigkeit des Grabes des Abraham, Isak und Jakob"): ein weitgereister maġrebinischer Mohammedaner, Ibn Baṭûṭâ, der auch nach al-Chalîl (Hebron) pilgerte, citirt und excerpirt dieses Buch bei Gelegenheit seiner Beschreibung

der Grabesstätte der Patriarchen.[1] Mehr noch als die Schrift hat die Volkstradition von Erinnerungen an Patriarchen- und Prophetengräber aufbewahrt, und zwar die mohammedanische noch bedeutend mehr als die jüdische. Es ist dies ein sprechendes Zeugniss dafür, wie sehr sich die Sage unvollkommen wähnt, solange sie nur von Vorgängen und Personen erzählt, ohne alles an Oertlichkeiten zu knüpfen. Die Volkssage fühlt stets das Bedürfniss nach topographischer Ergänzung, solange sie nicht mit Bestimmtheit Rechenschaft darüber geben kann, wo die einzelnen Vorgänge stattgefunden, von welchen sie spricht, wo ihre Lieblingshelden gelebt und gewirkt, wo ihre Wiege stand und wo sie den letzten Schlaf schlummern. Derselbe Antrieb war es, der schon in alter Zeit die Localisirung des Mythos anregte. Die mohammedanische Volkstradition weiss daher von dem Grabesorte des Adam auf dem Berge Abû Ḳubejs[2], von dem einiger Söhne Jakob's, wie z. B. des Re'ûbhên in Gahrân, einem südarabischen Orte[3], des Âshêr und des Naftâlî in Kafarmandâ, zwischen Akka und Tiberias; ja selbst Ṣippôrâ, die Gattin des grossen Propheten Moses, war der Volkssage nicht zu gleichgültig, um auch für sie einen Grabesort ausfindig zu machen[4], ebenso wie die mohammedanische Volkstradition in der Umgegend von Chebrôn ein Chörbet râs Ken'ân als Begräbnissort des Stammvaters der Kena'anäer festgehalten hat[5], und am Rande der transjordanischen Wüste das Grab

[1] Voyages d'Ibn Batoutah I, 115 fg. Die Eifersucht, mit welcher die Mohammedaner Christen und Juden lange Zeit hindurch den Besuch der Patriarchengräber verboten, beginnt erst mit dem Jahre 664 der Higra. „L'an 664 Bibars défendit aux chrétiens et aux juifs d'entrer dans le temple de Hebron, avant cette epoque ils y allaient librement, moyennant un rétribution" (Quatremère, Mémoire geogr. et historique sur l'Égypte [Paris 1841], II, 224).

[2] Ibn Ḳutejbâ, Handbuch der Geschichte (ed. Wüstenfeld), S. 10.

[3] Jâḳût, Mu'gam, IV, 291, 11 fg.

[4] Ibid. S. 438, 16.

[5] Rosen in Zeitschr. D. M. G., XI, 59.

des Ûrijjâ zeigt.[1] Auch das Grab des Aharôn liessen sich Mohammedaner angelegen sein, und sie erst vermittelten die darauf bezügliche Ortstradition den Juden.[2] Es ist nun aber auch nicht selten, dass die Volkstradition einem und demselben Patriarchen oder Propheten an verschiedenen, gar weit voneinander entfernt liegenden Orten begraben sein lässt. Verschiedene Länder setzen einen Ruhm darein und wetteifern miteinander um den Vorzug, die letzten Ueberreste verehrter Personen in ihrer Erde zu besitzen. Selbst eine so feste Tradition, wie die, welche die Patriarchengräber nach Chebhrôn versetzt und namentlich sich in Bezug auf Abraham (al-Chalîl) fixirte, ist nicht unverrückbar genug, als dass sie sich nicht auch anderwärts localisiren könnte. Auch der Bezirk von Damaskus hat seine Abraham-Tradition, und das Dorf Berze seine Höhle mit dem Abraham-Grab.[3] Das erwähnenswertheste Beispiel dieser Art ist wol das Grab Moses' selbst. Es ist bekannt, dass die Bibel nichts Bestimmtes von dem Begräbnissplatze dieses Propheten zu berichten weiss, und daher ist auch in der jüdischen Volkstradition die Ansicht vorherrschend, man könne den Ort nicht bezeichnen, wo die Gebeine des Propheten ruhen, mit dem die Anfänge der Religion so eng verknüpft sind, sowie die sunnitischen Mohammedaner dasselbe von dem Grabe des 'Alî behaupten.[4] „Und er (Jahve) begrub ihn im Thale im Gebiete Mô'âbh's, gegenüber von Bêth Pe'ôr, und kein Mensch hat sein Grab gekannt

[1] Jâḳût III, 720, 3.

[2] Zunz, Geogr. Literatur der Juden, Nr. 109 (Gesammelte Schriften, I, 191).

[3] Alfred von Kremer, Mittelsyrien und Damaskus (Wien 1853), S. 118.

[4] al-Damîrî, Ḥajât al-ḥajwân, I, 59: „'Alî ist der allererste Imâme dessen Grabesstätte nicht bekannt ist. Man sagt, er habe vor seinem Tode die Verheimlichung derselben angeordnet, wissend, dass die Söhne Umajja's zur Macht gelangen werden und dass dann sein Grab nicht sicher wäre vor Schändung. Dennoch wird sein Grab an verschiedenen Orten gezeigt."

bis auf den heutigen Tag" (Deuteron. XXXIV, 6), und die kleine Pesiḳtà meint, dies sei deswegen, „damit die Israeliten nicht diesem Grabe göttliche Ehren erweisen und ein Heiligthum dabei errichten möchten, und damit auch die Völker nicht den Ort verunheiligen durch Götzendienst und Greuel." Soviel ist aber sicher, dass man sich die Grabesstätte des Moses, wie aus den eben angeführten Bibelworten erhellt, im Thale und im Transjordanlande dachte, denn der Prophet selbst überschritt ja nicht den Jardênfluss. An dem durch die Bibel bezeichneten Gebiete mag es auch gewesen sein, wo — nach dem Berichte des ältesten Midrâsch über das Deuteronomium — ein römischer Kaiser zur Auffindung des Grabes vergeblich Recherchen anstellte — ein gekrönter Vorläufer der Palaestina Exploration Society —: „Die Regierung des Kaiserhauses sendete Leute aus mit dem Befehle: Gehet doch und sehet wo das Grabmal des Moses ist! Da gingen sie hin und untersuchten oben, da sahen sie etwas unten; da gingen sie wieder herab und bemerkten's oben; da theilten sie sich, und wieder sahen's die Obenstehenden unten und die Untenstehenden oben." [1] Dafür weiss aber der Islam an mehrern Stellen das Grabmal Moses' zu bezeichnen. Der bekannteste Ort ist der Berg Nebì Mûsa, eine wunderschöne und romantisch gelegene Höhe, deren Besuch der Mühe lohnt, wenn man von Jerusalem aus nach dem Todten Meere einen kleinen, allerdings beschwerlichen Umweg nicht scheut, wegen ihrer unbequemen Lage jetzt weniger von Pilgern besucht; da kann man im Mittelpunkte eines fast verfallenen Complexes die Grabeskapelle des Propheten sehen, einen grossen Sarg, dessen Teppich die Aufschrift trägt, welche uns vom ehrwürdigen Inhalte berichtet. Also nicht im Thale, sondern auf einer Anhöhe, nicht im Transjordanlande, sondern auf der jerusalemer Seite. Aber auch in einer alten Moschee in Damaskus wurde, wenigstens

[1] Sifrê debhê Rabh (ed. M. Friedmann [Wien 1864]), §. 357 und die Anmerkung Nr. 42 des Herausgebers.

vor sechs Jahrhunderten, gesagt, in derselben sei das Grabmal Moses'[1], und drei Tagereisen von Mokka soll auf einem, Hôreb genannten Berge gleichfalls das Moses-Grab sich befinden.[2]

Auch für die Begräbnissstätte Aron's hat die mohammedanische Tradition zwei Orte angewiesen, den einen ungefähr da, wo sie nach dem biblischen Bericht zu suchen wäre[3], den andern, der vorzugsweise als das Grab des Aron besucht wird, auf dem Berge Ohod[4]; man hat diese letztere Stelle mit einer Legende über den Aufenthalt Moses' und Aron's im Hedschaz in Verbindung gesetzt.[5] Der arabische Gelehrte 'Abd-al-Ganî al-Nâbulsî hat in seinem Reisewerke Veranlassung genommen, die Erscheinung, dass das Grab desselben Patriarchen an verschiedenen Orten gezeigt wird, näher zu besprechen.[6] Zuweilen wird an einer jeden solcher Grabesstätten eine Inschrift gefunden. Solche Inschriften sind nicht etwa *mala fide* von Betrügern und Volksbethörern angebracht worden. Sie sind nur der schriftliche Ausdruck und die Fixirung dessen, was im Volksglauben lebt, und wenn sich solche Inschriften, welche auf das Grab desselben Propheten an verschiedenen Orten hinweisen, finden, so ist eben die locale Volkstradition an jedem Orte, an welchem sie sich ansetzte, zu graphischem Ausdrucke gelangt.[7] Ein interessantes Beispiel hierfür ist

---

[1] Jâkût II, 589, 21.

[2] Sepp, Jerusalem und das Heilige Land, II, 245.

[3] Tûr Hârûn Jâkût III, 559; Kazwînî I, 168; vgl. Burckhardt bei Gesenius, Thesaurus, S. 392.

[4] Zeitschr. D. M. G. (1862), XVI, 688.

[5] Burton, Personal narrative etc., II, 57.

[6] Zeitschr. D. M. G. a. a. O., S. 656.

[7] Eine mala fides ist nicht einmal bei Inschriften anzunehmen, wie die, welche Procopius erwähnt, De bello Vandalico V, 2. 13; vgl. Munk-Levy, Palästina, S. 193, Anm. 5. Ueberall sind es alte, sagenhafte Volkstraditionen, die in späterer Zeit durch eine Inschrift fixirt werden. Von solchen Inschriften sind andere fingirte Grabesmonumente zu unterscheiden, bei welchen die betrügerische Absicht hervorleuchtet, z. B. die

das Grab des Propheten des ʿÂd-Volks, dessen Verschwinden — ein ungelöstes ethnographisches Räthsel — Veranlassung gab zur Entstehung der mohammedanischen Legende von dem Propheten Hûd. Das Grab des letztern wird sowol in Damaskus [1] als auch in der Gegend von Ẓafâr in Südarabien, dem Wirkungsschauplatze dieses Propheten, gezeigt: und wie uns Ibn Baṭûṭâ berichtet, der beide Grabmäler besucht hat, sind beide durch eine Inschrift mit folgenden Worten bezeichnet: „Dies ist das Grab Hûd's, des Sohnes von ʿÂbîr, die vorzüglichsten Gebete und Grüsse für ihn.“ [2]

Auch Râchêl's Grab hat die Sage nicht unbezeichnet gelassen; sie hat es in der Nähe von Efrâth bestimmt, dem nachmaligen und noch heutigen Bêth Lechem (Bethlehem), und dieses Grabmal ist bis zur heutigen Zeit das Wallfahrtsziel dreier Confessionen geblieben. Der Mythos nennt Jôsêf den Sohn der Râchêl, und wir kennen als Sohn des erstern den Efrajîm. Dieser letztere Name selbst nun scheint bereits der differenzirten Nationalsage anzugehören und eine secundäre Form neben jenem Efrâth zu sein, welches als der Begräbnissort der efrajimitischen Ahnfrau gilt. Wir finden denn auch das *nomen relativum* Efrâthî, d. h. zu Efrâth zugehörig, sowol in der Bedeutung: der Mann aus dem Orte Efrâth, als auch im Sinne: der von Efrajîm Stammende, und Efrajîm selbst wird an einer Psalmenstelle Efrâthâ genannt. [3] Auch vom Propheten Samuel und seinen Ahnen wird gesagt, sie seien Efrâthî-Männer gewesen (I. Sam. I, 1). [4] Diese Identität zwischen

---

Inschrift auf den Gräbern der Eldad und Medad, worüber Zunz a. a. O., Nr. 43, S. 167. In Betreff jüdischer Berichte über Grabesstätten der Alten ist daselbst S. 182 u. 210 nachzulesen.

[1] Sepp a. a. O., II, 269.

[2] Voyages I, 205; II, 203. Eine kleine Zusammenstellung von Prophetengräbern, die in Tiberias und ausserdem noch an andern Stellen gezeigt werden, s. bei Jâḳût III, 512.

[3] Vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 141.

[4] Wenn sich dies auf seine Zugehörigkeit zum Efrajîm-Stamme be-

dem Namen des Begräbnissortes der Mutter Jôsêf's und dem seines Sohnes ist wol nicht zufällig; vielmehr sicherlich unter dem Einfluss der nördlichen Nationalitätstendenzen zu Tage getreten, und eine Gegenwirkung des südlichen Geistes mag es gewesen sein, welcher den alten Ortsnamen Efrâthâ verdrängte und durch das moderne Bêth Lechem ersetzte. Der Name Efrajîm nun ist unserer Ansicht nach ursprünglich nicht Personenname, sondern Volks- und Nationalname. Die nördlichern Hebräer nannten sich nach ihrer Separation von den südlichen: die zu Efrâth Gehörigen. Es liegt nämlich in dem Worte Efrajîm die Pluralform eines sogenannten relativen Adjectivs (arabisch: nisbâ) vor, das aus Efrâth gebildet ist mit Abwerfung der Femininbildungssilbe ath und mit directem Anschlusse an den Stammkörper des Wortes, was auf dem Gebiete der semitischen Formenbildung regelmässig im Arabischen stattfindet, wo bei der Bildung der sogenannten nisbâ die Femininendung (-t) des Eigennamens abgeworfen wird und sich dann die Relativendung an den Wurzelkörper des Eigennamens ansetzt (z. B. von Baṣra [Baṣrat-un] nicht Baṣratî, sondern Baṣrî = der Mann, aus Baṣrâ). Im Hebräischen findet diese Abwerfung der Femininendung statt, wenn die Endung bereits zu -à abgeschwächt ist, z. B. Jehûd-à, Jehûd-î, Timn-â, Timn-î. Doch finden wir auch ein Beispiel für die Abwerfung des th vor der relativen Adjectivbildung. Wir finden nämlich für das so häufig vorkommende Kerêthî und Pelêthî auch Kârî (neben Pelêthî, II. Sam. XX, 23, im Kethibh); vor dieser verkürzten

---

zieht, so ist es leicht zu verstehen, warum der Verfasser des Chronikbuchs I. IV, 18 fg. denselben Propheten zum Lêvî-Stamme zählt, wenn wir die allgemein anerkannte levitische Tendenz dieses späten Geschichtsbuchs in Betracht ziehen. Im Sinne dieser Tendenz wäre es nicht möglich, dass ein Mensch, von dem es häufig erwähnt wird, dass er opferte (I. Sam. IX, 13) und dass er im Heiligthum von Silo neben dem Hohenpriester 'Êlî Dienst that, nicht Levite gewesen sein sollte.

Adjectivform auf î ist somit das th [1] ausgestossen worden, mit gleichzeitiger Verlängerung des Vocals in der ersten Silbe als Ersatzdehnung *(productio suppletoria)*. Wir setzen in unserm Fall dieselbe Spracherscheinung innerhalb des Hebräischen voraus, insofern von Efrâth das Relativum (neben dem freilich regelmässig gebrauchten Efrâthî) mit Wegwerfung des th direct an den Stammkörper Efr angelehnt wird. Wir wissen ferner, dass das Idiom des nördlichen Theils des hebräischen Sprachgebietes vieles davon enthält, was man regelmässig Aramäismus nennt. Eine solche aramäische Relativbildung ist die mit aj, der wir auch im Hebräischen in einigen Beispielen begegnen [2], und dahin gehört Efraj, woraus Plural: Efrajîm. Diese letztere Form bedeutet demnach: die zu Efrâth Gehörigen und ist die Nationalbenennung der nördlichen Hebräer und wurde später für den Stammvater selbst gebraucht; ein Vorgang, dem wir in den biblischen Genealogien an mehrern Beispielen begegnen.

Die nördlichen Hebräer lehnen also ihre nationalen Erinnerungen an Jôsêf-Efrajîm an. Es ist demnach ganz natürlich, dass, je augenfälliger, lebhafter und bewusster jene nationale Differenz wurde, welche sich zwischen Nord- und Südländern herausbildete, sich desto mehr im Geiste der erstern jener Sagenkreis in den Mittelpunkt drängte, welcher sich um die Person Jôsêf's und um seine Geschicke gruppirt. Und hierzu bot der vorhandene Sagenstoff Gelegenheit genug, und ein ergiebigerer Stoff konnte sich wol kaum darbieten, als die Sage von der Feindschaft der Brüder gegen Jôsêf, den Patriarchen des Nordens. Die Nördlichen ergriffen daher diesen Theil der Patriarchensage und bildeten ihn im Sinne ihres nationalen Separatismus aus, immer die Suprematie Jôsêfs über Jehûdâ hindurchschimmern lassend. Gern wird dieser letztere dargestellt,

[1] Das abgeworfene th ist demnach als Bildungsconsonant zu betrachten und zeigt uns, dass dieser Name nichts mit Kreta zu thun hat.

[2] Ewald, Ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache, §. 164 c.

wie er sich vor dem herrschenden Jôsêf ganz unterthänig im Staube krümmt, und wie sein Leben und Tod ganz in die Hand des grossmüthigen, einst so bitter angefeindeten Bruders gelegt ist. Mit Befriedigung und Stolz wird Jôsêf als derjenige unter den Brüdern vorgeführt, den der alte Vater mit grösster Vorliebe und Auszeichnung behandelt, und dessen Leben allein im Stande war, dem verzweifelten Vater die Lebensgeister wieder einzuhauchen, ebenso wie die Mutter Jôsêf's des Erzvaters einzige Liebe war, während die Südlichen von der hässlichen Lê'â, der Mutter Jehûdâ's, die nur durch Betrug und List des Erzvaters Weib wurde, und von Sklavinnen abstammen.

Nationalsagen werden durch das erwachte Bewusstsein des Gegensatzes geschaffen, und sie bilden, wie wir oben gesehen haben, die nationale Gegensätzlichkeit, welche ein Vorgang der Gegenwart ist, in die Urzeit hinein und lassen ihn sich zwischen den betreffenden Stammvätern abspielen. Dies ist auch der Geist des Jôsef'schen Sagenkreises, wie ihn die nördlichen Hebräer im Gegensatz gegen die südlichen Brüder ausgebildet. Die Feindschaft der beiden Hebräerreiche wird in die Urzeit versetzt und in der Darstellung des Verhältnisses Jôsef's zu seinen Brüdern präformirt. Die in späterer Zeit literarisch fixirte Gruppe dieses nördlichen Sagenmaterials ist es, deren Haupttheile in dem durch die meisten Exegeten als Rechtsbuch unterschiedenen Quelle des Pentateuchs enthalten waren.[1]

Wir müssen hier noch auf eine, unsere Frage betreffende, nicht wenig scharfsinnige Auffassung hinweisen, welche vor noch nicht langer Zeit von A. Bernstein aufgestellt wurde.[2] Dieser Forscher stellt sich die Differenzirung des hebräischen Sagenmaterials so vor, dass die Abraham-Sage,

---

[1] Aug. Knobel, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, S. 544. Betreffs des nördlichen Ursprungs dieses Rechtsbuchs (sêfer haj-jâshâr) sind die meisten nüchternen Bibelforscher einig.

[2] Ursprung der Sagen von Abraham, Isak und Jakob. Kritische Untersuchung von A. Bernstein (Berlin 1871).

die Sage vom Patriarchen von Chebhrôn, dem südlichen Reiche angehört, während die Sage vom Bêth-Êl-Patriarchen Jakob durch die politischen Tendenzen des nördlichen Reichs hervorgebracht wurde. Vor diesen neuern Sagen bestand die älteste der Patriarchensagen, die mit dem Cultus in Be'êr-Shebha' verknüpft war, die jedoch von der jüngern Abraham-Sage verdunkelt wurde. Bernstein lässt diese politischen Tendenzsagen gegeneinander kämpfen und verwickelt sie mit in den Antagonismus zwischen Nordreich und Südreich, bis sie dann nach dem Schwinden der Gegensätze gemeinsam werden und miteinander verschmelzen. Obwol es nach dem auch von uns Ausgeführten nicht in Abrede zu stellen ist, dass in der Ausbildung oder vielmehr Umbildung des Sagenstoffs die politische Lage und Stellung kein unbedeutender Factor war, so ist es dennoch unmöglich, die drei Patriarchen als Producte blos politischer Tendenzen hinzustellen. Denn wir haben nachgewiesen, dass die Entstehung der Namen derselben in die älteste Zeit der Mythosschöpfung hinaufreicht. Der eine oder der andere Zug in der Gesammtgestaltung der Sage hat sicherlich verschiedenen Charakter angenommen, je nachdem ihn die Bewohner des nördlichen Reichs oder die des südlichen tradirten, und auf diese Verschiedenheiten haben die nüchternen Bibelexegeten seit lange her vorzügliche Aufmerksamkeit verwendet. Aber die Namen sind nicht spätere Erfindungen oder Erdichtungen; sie sind vielmehr uralt und gehören dem ältesten Bestandtheile der hebräischen Sprache an: ebenso sind die hervorragendsten Züge der Sagen, soweit sie dem alten Mythos entstammen, frei von jeder nationalen oder politischen Tendenz, welche sich erst in späterer Zeit an das uralte Material ansetzte.

5.

Im allgemeinen wurde im nördlichen Reiche, in welchem sich an den vorhandenen Sagenschatz keine theokratisirende Tendenz umgestaltend ansetzte, die in nationale Richtung geleitete Sage desto stärker festgehalten und mit um so

grösserer Vorliebe gepflegt. Ausser den Patriarchensagen sind es besonders diejenigen, welche die Shôfeṭîm-Periode ausfüllen, welche den meisten Anhalt für das nationale Hochgefühl bieten konnten. Da sind die Sagen von den wahrhaften hebräischen Nationalhelden und von ihren heroischen Kämpfen gegen das Philistäervolk. In theokratischer Beziehung hat diese ganze Zeit wenig zu bedeuten, und die Sagen waren zu einer theokratischen Umbildung ganz und gar ungeeignet. Denn das ist ja eben die Tendenz der hebräischen Theokratie, einerseits die theokratische Bestimmung des hebräischen Volks in der Geschichtserzählung von der Urzeit vorzubilden, dann aber eben den wohlthätigen Umschwung, welcher durch die David'sche Dynastie herbeigeführt wurde, in womöglich günstigem Lichte erscheinen zu lassen. Dazu war es aber nöthig, dass sich diese Zeit der theokratischen Bewegung von der einer solchen minder günstigen, untheokratisch gesinnten vortheilhaft abhebe und dass David's Regierung und der Geist derselben zu den ihm vorangehenden Regierungsformen einen Gegensatz bilde. Die Richtersagen erfuhren demnach keine theokratische Umbildung; aber in der Umbildung und Entwickelung pulsirt eben das Leben der Sage. Wird diese nicht der neuen Geistesströmung angepasst, so hört sie auf zu leben, sie wird vernachlässigt, denn in ihrer alten Gestalt hat sie alle Bedeutung für die neue Zeit verloren.

Und dass die Richtersagen für das theokratische Bewusstsein ganz und gar abgestorben waren, dass sie durch dasselbe vernachlässigt wurden, darauf deuten unzweideutige Zeugnisse hin; namentlich zwei. Das Buch der Chroniken (dibhrê haj-jâmîm), in welchem man sich schon längst gewöhnt hat ein in rein priesterlichem Sinne geschriebenes Geschichtsbuch zu erblicken und welches mit Namen aufzählt alle Priester, Leviten, Sänger und Pförtner des jerusalemischen Centralheiligthums, erinnert sich mit keiner Silbe der ganzen Richterperiode, beginnt vielmehr die eigentliche Geschichte mit der Tödtung Shâ'ûl's und dem Thronantritt Dâvîd's. Und ein anderer Theil des Kanons das

Buch Rûth, dessen Tendenz es ist, die Genealogie des Königs David an eine Idylle anzuknüpfen und welches dem gemässigten Theokratismus der Restauration angehört, dessen Erzählungsstoff jedoch in chronologischer Beziehung keine bestimmte Stelle hat, drückt eben diese chronologische Unbestimmtheit durch die Worte aus: „wajehî bîmê shefôṭ has-shôfeṭîm", es war zur Zeit als die Richter regierten, d. h. es war einmal in alter Zeit (Ruth I, 1). Die „Richterzeit" ist demnach hier ein Exponent für das zeitlich Unbestimmte, chronologisch Verschwommene. Und in der That ist auch diese Periode, selbst wie sie im Kanon auftritt, mit einer den Chronologen fast verwirrenden Unbestimmbarkeit behaftet; und die Redaction des biblischen Kanon selbst hat nur einen äusserst laxen Zusammenhang herstellen können zwischen den drei Perioden: der Occupirung Kenaʿans durch die Hebräer, der Königszeit seit David, und der zwischen beiden liegenden noch untheokratischen Periode.

Den nördlichen Geist hat die Richterperiode und die Sagen, welche sich an diese Zeit anknüpfen, desto lebhafter angezogen, denn er stellte sich auf den Standpunkt einer Continuität, welcher die vordavidische Geschichte ganz homogen war, und so verdanken wir auch literarisch den Grundstock des Richterbuchs einem Schriftsteller des nördlichen Reichs.[1] So hat sich denn die Differenzirung des hebräischen Sagenstoffs vollzogen.

---

[1] Da die Redaction des Kanons in eine Zeit fällt, in welcher der Antagonismus zwischen Nord und Süd nicht mehr vorhanden war, so haben auch die nördlichen Literaturerzeugnisse, soweit sie sich aus alter Zeit vorfanden, Platz gefunden, jedoch immer mit dem theokratischen Charakter, der das Ganze durchdringt, durch einige eingeschobene Wendungen in Harmonie gebracht.

NEUNTES KAPITEL.

Der Prophetismus und die Jahve-Religion.

1.

Den Glanzpunkt der hebräischen Religionsgeschichte bildet eine geniale Schöpfung, welche das hebräische Volk in die Religionsentwickelung einführte, ein einziger origineller Gedanke, aber an sich genügend, um der kurzen Geschichte der hebräischen Religion einen bleibenden Platz in den Blättern der Weltgeschichte zu sichern. Es ist der Jahve-Gedanke, den ich im Auge habe. [1]

Fragt man, wann wurde dieser Gedanke geboren, dessen Erhabenheit eine so grosse und unwiderstehliche Macht auf

---

[1] Wir glauben, in Bezug auf die Originalität und den specifisch hebräischen Charakter des Jahve-Begriffs bleibt immer das Richtigste, was Ewald in Betreff des angeblich phönikischen Gottesnamens Jah ausgesprochen hat; denn wenn wir die Stellen und Daten ansehen, auf welche Movers' und Bunsen's gegentheilige Anschauung begründet ist, so fällt die apokryphe Natur jener Angaben gleich in die Augen; besonders gilt dies — um blos eines zu erwähnen — von jener Stelle des Lydus, De mens. IV, 38, 14: Οἱ Χαλδαῖοι τὸν θεὸν ΙΑΩ λέγουσιν ..... τῇ Φοινίκων γλώσσῃ καὶ ΣΑΒΑΩΘ δὲ πολλαχοῦ λέγεται κτλ. (vgl. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, fünfter Halbband, S. 272). In Bezug auf das Vorkommen des Jahve-Namens in der assyrischen Theologie herrscht noch nicht genug Gewissheit. Eberh. Schrader, welcher auf dasselbe verweist, denkt an Entlehnung aus dem Hebräischen (Die Keilinschriften und das Alte Testament, S. 4).

die edelsten Gemüther ausübte, so kann nur die Antwort gegeben werden, dass wir die pünktliche Zeitangabe seiner Entstehung zu finden, uns vergebens abmühen. Wie den Nilusstrom, dem diejenigen, deren Wiege an seinen Ufern stand, eine so mächtige Zauberkraft zuschreiben, so können wir auch den Jahve-Gedanken nicht bis an seinen ersten Ursprung mit Sicherheit zurückverfolgen; wir sehen ihn nicht entstehen, nur als Gewordenes sehen wir ihn wirken und in den Seelen der Bekenner neues geistiges Leben anfachen. Nur der mohammedanische Allâh-Gedanke kann vielleicht mit der Erhabenheit des Jahve-Gedankens den Wettkampf eingehen; doch steht jener bei weitem nicht auf jener Höhe religiösen Denkens, von welcher aus der Jahve-Begriff concipirt ist.

Wenn wir das Wort Jahve in eine unserer europäischen Sprachen übersetzend sagen, Jahve sei der Sein Machende, das Sein Veranlassende und Bewirkende; so haben wir nicht im Entferntesten den Reichthum des Inhalts angedeutet, der mit jenem religiösen Kunstworte verbunden ist. Um ihn würdigen zu können, müssen wir uns mit liebender Seele in dasjenige vertiefen, was die Propheten mit dem Ausdrucke Jahve in Verbindung bringen. Soll ich alles das übersetzen, was diese begeisterten Männer von Jahve sprachen? Ich müsste die ganze prophetische Literatur der Hebräer verdeutschen und dennoch würde ich nur einen blassen Schatten alles jenes Glanzes hervortreten lassen, welcher in den Reden der Propheten die Stirne Jahve's umstrahlt.

Wir haben den mohammedanischen Allâh-Gedanken genannt und dieser lässt sich (obwol in etymologischer Beziehung dasselbe was Elôhîm), nicht nur seinem Wesen und Inhalte nach, sondern auch seiner Geschichte nach dem hebräischen Jahve-Gedanken vergleichend an die Seite stellen. Jener war den Arabern als religiöser Kunstausdruck vor Mohammed nicht unbekannt. Das vorislamische, heidnische System arabischer Theologie, welches in dem Heiligthume in Mekka seinen Mittelpunkt hatte, kannte auch den Gottes-

namen Allâh. Doch mit welch anderm Inhalte erfüllte ihn die Predigt des epileptischen Krämers von Mekka! Allâh ist durch die Verkündigung des arabischen Propheten etwas ganz anderes geworden. Aber auch in dieser Beziehung tritt uns Jahve grossartiger entgegen. Denn während der mohammedanische Gottesbegriff sich eng an die etymologische Bedeutung des Wortes Allâh anschliesst, die Macht und unbeschränkte Allgewalt in erster Reihe hervorhebend, ist beim Jahve-Begriffe der Propheten der Name etwas ganz Nebensächliches und Zufälliges geworden, und der Inhalt desselben hat seinen Schwerpunkt in einer Richtung, welche von der Wortbedeutung und Etymologie des Namens Jahve, wie er bereits in früherer Zeit gebildet war, ganz abseits liegt. Wir haben bereits oben unsere Meinung über die Zeitperiode ausgesprochen, in welcher der Gottesname Jahve im hebräischen Volke aufgetaucht sein mag (S. oben S. 329) und über den Antrieb, welcher die Entstehung desselben veranlasste. Wir können auch seit jener Zeit die Existenz dieses Namens aus mehrern Eigennamen constatiren, welche entweder als erstem oder zweitem Theile der Zusammensetzung mit dem vollen oder abgekürzten Jahve-Namen (Jâhû, Jâh) zusammengesetzt sind; und daraus, dass solche Namen auch im nördlichen Reiche vorkommen, lässt sich ebenfalls ersehen, dass die Bildung des Jahve-Namens vor sich gegangen war, bevor die Theilung des Reichs erfolgte.[1] Zu viel darf man freilich andererseits aus dem frühen Vorkommen dieser Namen in den kanonischen Büchern nicht folgern. Denn erstens ist eben nicht jedes Jô am Anfange von Eigennamen aus dem Gottesnamen abgekürzt und würde unsere Kenntniss der atlhebräischen Sprache eine umfassendere sein können, so würde wahrscheinlich das Jô am Anfange vieler Namen zu einem blossen

[1] Dahin gehört auch, dass die Mêsha'-Säule von den Geräthen Jahve's spricht, die Mêsha' vom nördlichen Reiche erbeutete (Zeile 18). Zu weit geht Kuenen, wenn er den Jahve-Dienst im nördlichen Reiche mit den Stierbildern in Verbindung bringt (De Godsdienst van Israel I, 80 fg.).

Verbalpräfix degradirt werden, wie dies beispielsweise an dem Namen Jò'êl durch M. Levy mit Wahrscheinlichkeit nachgewiesen ist[1]; zweitens ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass viele dieser Namen ihre jahveistische Färbung erst unter der Hand der theokratischen Schriftsteller erhalten haben. Die Möglichkeit dieser Voraussetzung ist daraus ersichtlich, dass uns auch der Name Jôsef, wo die Anlautssilbe Jò doch durchaus nichts mit dem Gottesnamen zu thun hat, einmal als Jehôsêf entgegen tritt (Ps. LXXXI, 6)[2] und noch klarer daraus, dass der Name Hôshê'a in Jehôshû'a verwandelt wird; der biblische Schriftsteller verlegt diese Aenderung freilich in sehr hohe Zeit zurück (Numeri XIII, 16).[3] Keinesfalls kann man aber die Entstehung des

---

[1] In dem Aufsatze: Ueber die nabathäischen Inschriften von Petra, Hauran u. s. w. Zeitschr. D. M. G. (1860), XIV, 410.

[2] Was nicht in eine Kategorie zu stellen ist mit jenen Fällen, wo sich die Einschiebung des hê phonologisch erklären lässt (Ewald, Ausführliches Lehrb. der hebr. Spr., S. 508; Böttcher I, 286). Vgl. hierzu die agadische Erklärung, die ich angeführt habe in der Zeitschr. D. M. G. (1872), XXVI, 769.

[3] Auch die in II. Kön. XXIII, 34; XXIV, 17 erwähnten Namensänderungen sind hier in Betracht zu ziehen; es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Aenderungen durch den babylonischen und ägyptischen König veranlasst wurden, in diesem Falle wäre die Aenderung ganz anders ausgefallen und hätte eine babylonische, beziehungsweise ägyptische Färbung erhalten (vgl. Daniel I, 7). Besonders ist die Veränderung des Eljâḳîm in Jehôjâḳîm in Betracht zu ziehen, hier wird der elohistische Name geradezu in einen jahvistischen verändert. Solches pflegt nur Folge einer religiösen Wandlung zu sein, wie wir auch an andern Beispielen sehen können. So verändert z. B. der König Amenophis IV., nachdem er seinen Fanatismus gegen den Ammon-Cultus kehrt und die Verehrung des Aten in den Vordergrund stellt, seinen ammonischen Namen in Shu en Aten (der Glanz der Sonnenscheibe). S. Brugsch, L'histoire d'Égypte (1. Aufl.), I, 119, und Lenormant, Premières civilis., I, 211. Auch von Mohammed haben wir Nachrichten, dass er an den Götzendienst erinnernde Bestandtheile in den Namen seiner Gläubigen in monotheistischem Sinne umwandelte; so wird ein ʿAbd ʿAmr in ʿAbd el-Raḥmân umgetauft (Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, S. 27). Der gottesfürchtige Sprachgelehrte al-Aṣmaʿî nennt den heidnisch-arabischen

Jahve-Namens ausserhalb des hebräischen Kreises suchen und zu einer fremden Quelle greifen, um seinen Ursprung zu erklären, wie dies noch heute so gern manche Liebhaber des ägyptischen Alterthums thun (ebenso wie man auch früher selbst in Jov-is einen Namensvetter des Jahve finden wollte, ja selbst nach China ging, um den Ursprung des Jahve-Namens zu finden)[1], welche in dem ägyptischen nuk pu nuk = *ego qui ego*, das Prototyp des Ehje asher Ehje = ich bin der ich bin, womit einmal der Jahve-Begriff definirt wird, finden wollen. Aber die Identificirung jener ägyptischen Formel mit dieser hebräischen wurde neuerdings von Tiele[2] mit Recht bestritten. Jedoch dieser gründliche holländische Forscher selbst, welcher den ägyptischen Erklärungsgrund des Jahve zurückweist, hat in Betreff des Ursprungs dieses Gottesbegriffs seine Privathypothese. Nachdem er nachgewiesen, dass er weder ägyptisch, noch kenaʿanäisch, noch arisch ist, führt er dessen Ursprung auf die Kênіten zurück; von diesem nomadischen Wüstenstamme hätten die Hebräer den Jahve-Begriff entlehnt, denselben dann in Kenaʿan vergessen und sich ihn nachher, nachdem er durch die Propheten von neuem aufgefrischt worden, wieder angeeignet.

Wie es aber mit dem Ursprunge des Jahve-Wortes als theologischen Kunstausdrucks immer stehe, der Jahve-Gedanke als lebensvolle, arbeitende Idee wird erst durch den Prophetismus in den Ideenkreis der Hebräer eingeführt.

Dichter Imrul-ḳeis immer Imru-allâh, den heidnischen Gottesnamen Ḳeis in das monotheistische Allâh umändernd (Guidi zu Ibn Hishâmi Commentarius etc. [Leipzig 1874], p. XXI).

[1] Z. B. von Strauss in Zeitschr. D. M. G. (1869), XXIII, 473. Je doch nicht nur Jahve, auch Elôhîm wurde von China hergeholt. Der Ruhm, diese barocke Idee in die Welt gesetzt zu haben, gehört Herrn Adolphe Saïsset, der vor noch nicht gar langer Zeit ein ganzes Buch unter dem Titel: Dieu et son homonyme (Paris 1867), geschrieben hat, um recht gründlich zu beweisen, der Elohim der Genesis sei eigentlich der — Kaiser von China. Das Buch hat 317 Octavseiten.

[2] Vergelijkende Geschiedenis, S. 555, 561.

Deshalb kommt der Jahvismus auch erst jetzt zur Besprechung und dies wird jeder billigen, der es einsieht, dass man von Ideen nur dann erst sagen kann: sie existiren und leben, wenn sie als Factoren eintreten in die Geschichte der menschlichen Gesittung. Was bedeutet denn die Existenz einer Idee (und dies sei für diejenigen bemerkt, welche sich den Jahve-Gedanken ursprünglich als Eigenthum einer bestimmten Kaste vorstellen), wenn sie im Gehirne oder im Herzen einzelner Männer lebt, ohne nach aussen hin thätig und wirksam zu sein? Würden wir wol von der Elektricität aussagen, dass sie in der Natur existirt, wenn wir sie nicht als Factor eingreifen sähen in das Leben der Natur? Ebenso beginnt der jahvistische Gedanke sein Leben recht erst da, wo er in das geistige Leben des Volks thätig einzugreifen beginnt und dies veranlasst zu haben, ist eins der bleibendsten Blätter in dem Ruhmeskranze der Propheten.

Ich stelle mir keinen unter meinen Lesern vor, der es nicht wüsste, worin das Arbeitsgebiet der hebräischen Propheten bestand und darum können wir hier eine Charakteristik ihres Wirkens füglich übergehen. Wenn wir sagen: Propheten, so denken wir bekanntlich nicht an jene Wahrsager oder wie man sie nannte Seher (chôze, rô'e), deren wir in der dem Prophetismus vorangehenden Periode und noch später unter den Hebräern antreffen[1]; nicht an Menschen, an die sich der junge Mann mit sicherer Aussicht auf die Auffindung des verlorenen Gutes wenden konnte, als ihn sein Vater ausschickte, seinen verlorenen Esel aufzusuchen; auch nicht an jene Wunderthäter, welche sich damit beschäftigten, die gesetzmässige Ordnung der Natur zu gewissen Zwecken auf bestimmte Zeit aufzuheben und zu unterbrechen; noch auch an jene, welche solange das Priesterthum noch zu keiner geschlossenen Institution constituirt war, ab und zu den Opfercultus im Dienste Elô-

[1] In diese Gruppe gehört auf arabischem Gebiete neben dem bekannten ʿarrâf und kâhin, auch al-muḥaddaṯ (der Gutunterrichtete), worüber de Sacy's Commentar zu Harîrî, p. 686 der 2. Aufl., zu vergleichen ist.

hims besorgten: sondern wir denken an jene Männer, welche als das Volk alle Begeisterung erschöpft hatte, die es aus dem Elohim-Gedanken heben konnte, als neue Repräsentanten der Idealität, der Begeisterung und des erschlaffenden Nationalitätsgedankens hervortraten, den sie nun noch in vielfacher Potenzirung bekundeten, als Männer des Ideals unter einem Volke in welchem „von der Fusssohle bis zum Kopfe kein gesunder Fleck, sondern durch und durch Wunde und Striemen und eiternde Beulen, die nicht bestreut und nicht verbunden und nicht mit Balsam erweicht", dessen „Fürsten" — übrigens Herren von Sodom unter einem Volke von Gomorrha — „Ausschweifende, Diebsgenossen, alle lieben die Bestechung und jagen Geschenken nach, Waisen nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen und sich um Rechtsangelegenheiten von Witwen nicht kümmern", welche „Zion mit Blut aufbauen und Jerusalem mit Missethat", dessen „Fürsten nach Maassgabe der Bestechung urtheilen, dessen Priester um Lohn lehren und dessen Propheten um Silber zaubern", welches „die Falschheit herbeizieht mit den Seilen der Lüge und die Sünde mit dem Wagenstricke", welche „das Böse gut heissen, das Gute schlecht nennen, die Finsterniss in Licht verwandeln und das Licht in Finsterniss, das Süsse bitter und das Bittere süss nennen" (Jes. I,6.10.23; IV, 18—21; Mîkhâ III,10—11).

In den Abgrund solcher Sittenlosigkeit und Verwahrlosung konnte das hebräische Volk eine Institution stürzen, zu welcher sich die Hierarchie bei ihm entwickelte. Der centralisirte Cultus, das Formenwesen, eine Lippenheiligkeit und eine mechanische sogenannte Frömmigkeit, welche weder Idealität noch moralische Denkungsart befördern können, ja beides hintan halten, welche die gehobenste Seele zu tödten, das wärmste Gemüth mit einer dicken Eiskruste zu erfrieren und das edelste Herz abzustumpfen im Stande sind, entwickelten sich auf Befehl und nach dem Muster der Priester. Ein roher Opfercultus, welcher die Gottesidee immer mehr versinnlichte, verwandelte den Berg Zijjon in eine Schlachtbank und das wüste Treiben von priester-

lichen Speculanten das Centralheiligthum in Jerusalem, wie Jesaias, der edelste Hasser jener verderbten Zunft, sagt, in eine „Räuberhöhle".

Die Propheten erkannten ihre Feinde und wussten wohl, welches die Factoren seien, die als Wurzeln alles herrschenden Uebels dem dichtbelaubten Baume der Unsittlichkeit sein Leben gaben. Diese Wurzel wollten sie ausjäten, diesen Baum wollten sie aushacken. Da war in allererster Reihe jene Priesterschaft und jener blutige Gottesdienst, gegen welche sie sich mit dem ganzen unauslöschlichen Fanatismus ihrer edeln Leidenschaft kehren. Aber damit ist es noch nicht zu Ende. Die in einer frühern Periode erwachte nationale Begeisterung erwies sich als vorübergehendes Strohfeuer; es blieb von dieser Begeisterung kein edles Element zurück, an welches sich ein neuer Aufschwung anknüpfen könnte. Denn ganz abgesehen von jener verworfenen Priesterschaft, war auch die politische Richtung des Volks eine solche, welche den Nationalitätsgedanken langsam und langsam untergraben half. Ein winziges Völkchen, im Norden und Süden zwischen mächtige Grossstaaten eingekeilt und selbst eitle Grossmachtsgelüste nährend, welche dazu hinreichten, ein in sich zerrissenes Volk, dessen Fähigkeiten diesen Grossmannsneigungen nicht entsprechen, aufzuzehren, ein solches Völkchen war unter diesen Verhältnissen fortwährend darauf angewiesen, das Bündniss mit jenen Grossmächten zu suchen. Diese Bündnisse liessen im Volke jenes nationale Feuer auslöschen, welches wir in seinem Gemüthe auf kurze Zeit aufflackern sahen. Das Bewusstsein, auf den Schutz der Fremden hingewiesen zu sein, tödtet das Gefühl selbstständiger Individualität. Ausserdem nistete sich an den Höfen der Könige immer mehr und mehr fremde, besonders kena'anäische Sitte ein, die Könige verschwägern sich mit den benachbarten Höfen und die Frauen schaffen der fremden Sitte immer mehr Spielraum im Kreise der Hebräer. Die kena'anäischen Culte bürgern sich wieder in der Hauptstadt ein und verwischen dasjenige, was der hebräisirte Elohim-Begriff

an Kraft und Anregung auf den nationalen Aufschwung ausübte. Es ist eine geschichtliche Thatsache, dass der Verfall der Nationen da beginnt, wo sie statt die in ihrer eigenen Individualität liegenden Elemente und Kräfte zu entwickeln, mit leichtfertiger Aufgebung des Ureigenen ein wenn auch feineres Fremdes ohne Widerstand auf sich einwirken lassen. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung, was der Vater des Cicero von den hellenisirten Römern sagt, dass der Römer um so weniger tauge, je mehr er griechisch verstehe.[1]

Die Propheten waren nicht Culturgelehrte, sie erwogen den Gang der Welt nicht von grossen Principien ausgehend, welche sie aus Erfahrungsstudien abstrahirten: aber es lebte in ihnen die Ueberzeugung, die Begeisterung. Sie waren herzlich schlechte Politiker, aber unübertreffliche Vertreter der Nationalitätsidee. Ein erfahrener Staatsmann hätte zu jener Zeit die Verbündung mit fremden Mächten nicht mehr getadelt; nur so konnte ja das hebräische Volk die Dauer seiner gezählten Stunden um etwas verlängern. Aber die Propheten geiseln auf Schritt und Tritt dieses politische Experiment und wollen die einzige Rettungsmöglichkeit der politischen Existenz ihres Volks nur durch das moralische Erwachen der Nation herbeigeführt wissen. „Efrajîm jagt nach Wind und haschet nach Ostwind, tagtäglich vermehrt es Lüge und Unheil, und Bund schliessen sie mit Asshûr und nach Miṣrajîm wird Oehl geführt", ruft Hôshê'a (XII, 2) dem nördlichen Reiche entgegen und Jeremias identificirt noch in der letzten Stunde die Verbrüderung mit dem Fremden, mit dem Verlassen Jahve's. „Wozu dich nach Miṣrajîm wenden damit du vom Wasser des Shîchôr (Nil) trinkest und wozu dich nach Asshûr wenden, damit du Euphratwasser trinkest" (Jerem. II, 18). Sie waren die reinsten und idealsten Vertreter der nationalen Individualität und Selbstständigkeit. Uns wird in religionsgeschichtlicher Beziehung hier besonders ein Punkt

[1] Mommsen, Römische Geschichte, II, 416.

interessiren: ihr Verhältniss zu den beiden Gottesnamen: Elôhîm und Jahve.

2.

Es ist allbekannt, dass der hebräische Gottesbegriff in der kanonischen biblischen Literatur in zwei klar zu unterscheidenden Richtungen zum Ausdruck kommt: die eine ist die Elôhîm-Richtung, die andere die Jahve-Richtung. Eine jede fasst den Gottesgedanken anders auf und bestrebt sich denselben in der Belehrung des Volks in anderer Weise zur Geltung zu bringen. Die jahvistische Richtung, und diese fällt mit dem Prophetismus zusammen, stellt sich in Gegensatz gegen die elôhistische, ja sie meidet die Anwendung des Elôhîm-Namens, wo es sich um den Eigennamen Gottes handelt; Elôhîm ist für sie blos ein allgemeiner Gattungsnamen für den Gottheitsbegriff, aber nicht der eigentliche Name des einen Gottes. Wir können uns hiervon überzeugen, wenn wir die Sammlungen der prophetischen Reden und den Kerntheil desjenigen pentateuchischen Buchs, welches dem prophetischen Geiste am nächsten steht, — des Deuteronomiums nämlich — einer Betrachtung unterziehen. Da haben wir vorwiegend nur Jahve mein Elôhîm, dein Elôhîm, unser Elôhîm, Israels Elôhîm, aber dem blossen hâ-Elôhîm als ein den Jahve-Namen vollständig deckenden Eigennamen, weichen sie gern aus und drängen ihn in den Hintergrund[1], und auch in prophetischen Büchern, in welchen die elohistischen Benennungen noch hin und wieder als nomina propria der Gottheit vorkommen, können diese dem überwiegenden Gebrauche des Jahve-Namens auch quantitativ nicht das Gleichgewicht halten. Dies kann nur als negatives, zurückweisendes

[1] Dies gilt natürlich nur im grossen und ganzen und ist der allgemeine Eindruck, den die prophetischen Schriften machen; freilich sind auch in dieser wie in andern Beziehungen Stufen wahrzunehmen zwischen einzelnen Propheten. Nicht in jedem ist der prophetisch-jahvistische Gedanke so mächtig und ausschliessend wie im babylonischen Jesaias.

Verhältniss aufgefasst werden gegenüber der damals modernen Gottesanschauung und die zunächstliegende Frage, welche nach den Resultaten der bibelkritischen Schule, die sich so namhafte Verdienste um die Konstatirung des Verhältnisses dieser beiden Gottesnamen zueinander erworben hat, gewissermaassen offen bleibt, ist wol präcis so aufzustellen: woher kommt es und worin liegt der Grund dafür, dass der Prophetismus sich gegen die theologische Geltung des Elôhîm-Begriffs so zurückweisend verhält?

Diese Antipathie ist vom religiösen und nationalen Standpunkte der Propheten sehr leicht erklärlich und ganz natürlich. Wir haben oben gesehen, dass der Elôhîm-Gedanke ein wenn auch nicht ganz und gar erborgter, doch durch Anregung von auswärts her festgesetzter war, dass ihn die Hebräer mit den Kena'anäern gemeinschaftlich haben. Und dass er nicht ganz auf hebräischem Boden erwachsen, dessen Folgen zeigten sich an seiner Weiterentwickelung, als nach kurzem Aufflackern des Nationalitätsgedankens, der hebräisirte Gottesbegriff im Bündniss mit der ebenfalls erborgten priesterlichen Institution jene unsittliche Religionspraxis erzeugte, welche die kena'anäische Décadence charakterisirt. Und gerade dieser Umstand, dass nämlich diese theologische Auffassung ursprünglich etwas Erborgtes und nicht Nationales ist, das machte dieselbe für die Propheten antipathisch und diese Antipathie gegen das Fremde liess sie ihre religiöse Weltanschauung und ihre moralische Ueberzeugung, den ganzen Inhalt ihrer die Gottheit liebenden Seele, an den Namen anknüpfen, der bisher im Hintergrunde blieb und nun durch das prophetische Ingerium in die vorderste Reihe gestellt, der Träger wurde dessen, was der Prophetismus von Gott dachte und fühlte.

In diesem Sinne ist das Prophetenthum Schöpfer des Jahvismus; das Wort Jahve war bisher ein inhaltloser Hauch, ein *flatus oris* wie wir schon oben sagten; nun erst wird es wirksam, es wird der Ausdruck der Opposition gegen das bestehende Schlechte, der Mittelpunkt des gepredigten Aufschwungs. Nicht besonders das Wort und

seine Bedeutung sind es demzufolge, worauf es hier ankommt, sondern das kulturhistorische Moment, das sich dem Worte beigesellt, das was es in den Geistern wirkt; und dies ist nicht das einzige Beispiel dafür, dass ein Schlagwort weit über den Begriffskreis hinaus, den es sprachlich bezeichnet, wirksam und dass diese sprachliche Bedeutung dabei zur Nebensache wird. Beim Jahve-Worte ist es das Nationale, was die Hauptsache ist.

3.

Dabei ist allerdings nicht zu vergessen, dass die Propheten auch die Schöpferidee recht lebendig erfassen, wenn sie von Jahve reden und dass die meisten Worte, die das Hebräische für den Begriff erschaffen besitzt, am häufigsten bei den Propheten und überaus häufig beim babylonischen Jesaias zur Anwendung kommen. Aber auch in diesem Punkte wird auf die Schöpfung Israels ein grosses Gewicht gelegt. Jahve ist der Erschaffer des hebräischen Volks. Man kann auch das nicht in Abrede stellen, dass sich der Prophetismus mit einer metaphysischen Definition des Jahve-Begriffs beschäftigte; diese Definition hat in dem bekannten „Ehje asher ehje" eine ihrer präcisen Ausdrucksweisen gefunden; sie legt Gewicht auf die Unveränderlichkeit Jahve's. Jahve ist ewig unveränderlich. Aber man muss andererseits bedenken, dass solche metaphysische Speculation nicht der Ausgangspunkt der Jahve-Erkenntniss gewesen sein kann; sie tritt vielmehr auch in andern Kreisen immer erst als spätere Entwickelungsstufe auf. So wird es auch mit der metaphysischen Festsetzung des Jahve-Begriffs sein und jener Satz: Ehje asher ehje gehörte demnach der spätern Zeit des entwickelten Jahvethums an. So ist es denn auch der nach der Babylonischen Gefangenschaft wirkende Prophet Male'âkhî, welcher dieses Ehje asher ehje mehr gemeinverständlich in den Worten wiedergibt „Denn ich Jahve verändere mich nicht" (Mal. III, 6) und eine andere Fassung desselben Satzes die uns aus dem Exodusbuche bekannt ist, ist es nur, die uns

beim babylonischen Propheten mehreremale entgegentritt in den Worten anî hû Ich bin Er, wo das Pronomen hû sich nicht auf etwas früher Genanntes zurückbezieht (Jes. XLIII, 10; XLVI, 4; XLVIII, 12). Unter diesen Stellen ist es besonders die zweite, welche uns zeigt, dass die Formel anî hû die ewige Unveränderlichkeit Jahve's ausdrücklichst betont.

„Höret auf mich Haus Jakob's
Und der ganze Ueberrest des Hauses Israels
Die Getragenen vom Mutterleibe an
Die Erhobenen von Geburt auf
Bis zum Greisenalter bin ich Er.

Und an der letztern Stelle auf die wir hingewiesen: „Ich bin Er, ich bin der Erste, ich bin der Letzte."

Dieses anî hû kennen wir noch in einer vollständigern Form: anî anî hû, wie es in dem Liede Mosis (Deuteron. XXXII, 39) vorkommt und es ist wahrscheinlich, dass jenes anî hû aus diesem anî anî hû abgekürzt ist. Dies letztere aber selbst ist wieder nichts anderes als — grammatisch genommen — der nominale Ausdruck dessen, was ehje asher ehje in verbaler Weise ausdrückt. Wer nun aber das Lied Mosis und den damit verbundenen Segen Mosis prüft, der wird bald einsehen, dass sich diese poetischen Producte ungefähr in demselben Ideenkreise bewegen, nur dass diese Ideen bereits mit Anschauungen gemengt sind, welche später zur Zeit des Compromisses zur Geltung kommen. Um nur einige Beispiele zu erwähnen, so erinnert der Umstand, dass Jahve Israel gemacht hat und begründet (Vers 6. 15), dass aber Israel vergessen hat dessen, der es gemacht (Vers 18), dass darauf gedrungen wird, das Volk möge sich der Vorgänge alter Zeiten erinnern (Vers 7), dass sich der Dichter auf die Tôrâ, welche Moses befahl, bezieht (XXXIII, 4), lebhaft an die Reden des zweiten Jesaias (XLIV, 2; LI, 13, XLVI, 9 u. s. w.) und des Male'âkhî (III, 22). Ausserdem kann noch verglichen werden Vers 2 mit Jes. LV, 10; Hiob XXIX, 22; Vers 16 (wo die Götzen Zârîm genannt

werden) mit Jerem. II, 25; III, 13; Jes. XLIII, 12; Vers 17 mit Jerem. XXIII, 23 (an beiden Stellen werden die fremden Götter „Götter von der Nähe" genannt) und wenn die Lesart êsh dâth im Segen Mosis Vers 2 richtig ist, so weist auch dieses Wort dâth auf einen Kreis hin, dem persische Ausdrücke zugänglich waren, so wie auch die Lehre von der Auferstehung der Todten als anerkannter Glaubenssatz vorausgesetzt wird (XXXII, 39).[1] So ist denn auch das in diesem Stück zu findende anî anî hû[2] verglichen mit dem beim zweiten Jesaia vorkommenden anî hû, ein Beweis dafür, dass die metaphysische Speculation über den Jahve-Begriff erst in der spätesten Periode der Entwickelung des Prophetismus aufkam.

4.

In der ältern prophetischen Zeit fällt vielmehr, wie bereits gesagt, das Hauptgewicht des jahvistischen Bekenntnisses auf das Nationale und Moralische.

Wenn man daher stets zu betonen gewohnt ist, dass Jahve der Nationalgott der Hebräer war, so ist dies in gewisser Beziehung wahr. Nicht in dem Sinne, als ob die Propheten den unendlichen Gedanken, auf welchen sich ihre ganze tiefe Sehnsucht und Liebe bezog, das Ideal, welches ihnen als der Inbegriff jener reinen Heiligkeit galt, die der Zielpunkt der prophetischen Moral ist und welches in ihren Augen jene grenzenlose Höhe repräsentirt, auf welche das edle Streben des prophetischen Geistes gerichtet ist, als den Familiengenius einer handvoll Hebräer auffassen möchten, sondern in dem Sinne, dass nach der Auffassung der Propheten das hebräische Volk es ist, welches den Jahve

[1] Vgl. Kuenen, De Godsd. v. Isr., II, 259.

[2] Wir müssen hier Bunsen als denjenigen nennen, welcher auf die Wichtigkeit dieses anî anî hû das meiste Gewicht legt diese Formel mit der metaphysischen Definition des Jahve-Begriffs in Verbindung bringend (Gott in der Geschichte, I, 155). Auch das Lessing'sche „Nur euer Er heisst Er" wird von Bunsen mit Recht herbeigezogen.

zuerst erkannte, eine Erkenntniss, deren Ausbreitung auf die ganze Menschheit das weltgeschichtliche Ideal des Prophetismus ist. Wer diese kosmopolitische Seite der jahveistischen Theologie in Abrede stellen will, der wird wol von seinem Irrthume geheilt werden, wenn er die prophetischen Reden aus den verschiedenen Entwickelungsperioden des Prophetismus unbefangen liesst; so z. B. aus der ältern Zeit Jesaia II, 2—4, welche Worte bei Mîkhâ Kap. IV fast wörtlich wiederkehren — ein Beweis dafür, wie tief die dort ausgesprochene Ueberzeugung in dem prophetischen Bewusstsein wurzelte — und aus jüngerer Zeit z. B. Jes. LXVI, 18—19. Dieser grosse Prophet des Exils richtet denn auch seine Rede an die gesammte Menschheit: „Höret auf mich, o Inseln, und horchet, o ihr fernen Nationen“ (Jes. XLIX, 1) und ein anderer Prophet des babylonischen Israel, welcher von einem gemeinsamen Festtage der ganzen Menschheit spricht, kennt keinen Kena'anäer im Hause Jahve's (Zekharjâ XIV, 16 fg.) und am präcisesten hat diesen kosmopolitischen Charakter des Jahvethums ein etwas früherer Prophet betont (Ṣefanjâ III, 9—10). Es ist allerdings wahr, der Prophetismus betrachtet in der Erkenntniss Jahve's das hebräische Volk als den Mittelpunkt, den Berg Zijjon als die Quelle, von welcher jenes Wasser ausströmt, welches dereinst die ganze Erde so erfüllen soll, „wie das Bett des Meeres vom Wasser bedeckt ist“ (Jes. XI, 9) und auch das ist wahr, dass sie die Liebe Jahve's zur Menschheit so auffassen, als ob an derselben dem eigenen Volke der Löwenantheil zukomme. Aber andererseits ist es ebenso wahr, dass nach der allgemeinen Ausbreitung des Jahve-Gedankens, welche die Propheten als das letzte und höchste Ziel geistigen Strebens hinstellen, die prophetische Weltanschauung sich alle Völker der Erde, auch Aegypten und Assyrien, als gleichwerth vor Jahve vorstellt, der ihrer aller gemeinsamer Gott. „An jenem Tage ist Israel das Dritte im Bunde Miṣrajîm's und Asshûr's, zum Segen inmitten der Erde, welche Jahve der Scharen gesegnet hat, sprechend: Gesegnet mein Volk Miṣrajîm, meiner Hände

Werk Asshûr und mein Erbtheil Jisrâ'êl" (Jes. XIX, 24—25). Es ist also besonders mit Hinblick auf die Gegenwart, in welcher jener freie historische Ausblick nur erst Ideale vor die Seele führt, dass das specifisch Nationale des Jahve-Gedankens betont und festgehalten wird. Dies ist um so natürlicher, da es nationale Antriebe waren, welche in den Propheten die Begeisterung für Jahve erweckten, denn diese war, wie schon einmal betont worden, das Product einer intensiven Antipathie gegen das Fremde, das sich ihnen hauptsächlich in dem mit Kena'an gemeinsamen Elôhîm-Begriffe gegenüberstellte mit allen jenen Abscheulichkeiten des kena'anäischen Cultus und allen jenen ausschweifenden Sitten, welche sich von der Fremde her in den hohen Kreisen des Volks einbürgerte. Bei den Kena'anäern waren ausschweifende Culte consequente Weiterentwickelungen der Vorgeschichte ihrer Religion, welche sich bis auf den Mythos zurückverfolgen lassen; als solche konnten sie auf die Moral und die Gesinnung nicht so verderblich wirken, wie bei dem hebräischen Volke, welches blos das Sittenlose als Solches erlangt hatte ohne an den historischen Vorstufen theilgehabt zu haben. Wenn man an die Stelle von „Unglauben" den Mangel einer historischen Entwickelung setzt, so gilt auch hier, was Constant so richtig von dem römischen Polytheismus sagt, dass nämlich unzüchtige Riten durch ein religiöses Volk mit grosser Reinheit des Herzens ausgeübt werden können; aber wenn der Unglaube dieses Volk erfasst hat, so sind diese Riten für dasselbe die Ursache und der Vorwand für die allerempörendste Verderbniss.[1]

Der Jahve-Gedanke sollte also im Sinne der Propheten eine Rückkehr zur nationalen Begeisterung anregen und der Eifer gegen die eingerissene Lasterhaftigkeit und Sittenlosigkeit wendet sich immer mehr gegen den fremden Charakter des Lasters als gegen die Sittenlosigkeit selbst. „Haus Jakobs", so spricht der ältere Jesaias (II, 5—7) im

[1] Bei Buckle, Geschichte der Civilisation in England (deutsche Uebersetzung von Ritter), III, 141, Anm. 117.

Zusammenhange mit jener Rede, in welcher er die sittliche Erlösung der Menschheit von der Umschmiedung der Schwerter in Sensen und der Lanzen in Pflugscharen erwartet, „Haus Jakob's" sagt er, „auf denn! wir wollen wandeln im Lichte Jahve's. Denn du hast dein eigenes Volk verlassen, o Haus Jakob's! denn sie (d. h. die Mitglieder dieses Hauses) sind voll von Zauberei[1] und Wolkendeuterei wie die Philistäer und den Kindern der Fremden klatschen sie die Hände (schliessen Freundschaft mit den Fremden). Sein Land ward erfüllt mit Silber und Gold und kein Ende ist seinen Schätzen und sein Land füllte sich mit Rossen und kein Ende ist seinen Wagen." In diesen Worten sehen wir ganz unzweideutig, wie das Licht Jahve's dem Fremdartigen entgegengesetzt ist. Es darf nicht übersehen werden, dass in dem der prophetischen Welt- und Religionsanschauung am nächsten stehenden Buche des Pentateuchs (Deuteron. XVII, 16—17) das Anhäufen von Silber und Gold und Rossen[2] misbilligt wird, damit das Volk nicht seiner eigenen Nationalität entfremdet werde und sich zu Fremdem hinneige; im Deuteronomium ist dieses Fremde allerdings Aegypten aus Gründen, deren Auseinandersetzung nicht hierher gehört.

Viele Gelehrte sind der durchaus unrichtigen Ansicht, dass der Jahve-Gedanke noch von Aegypten her Eigenthum einer kleinen, gleichviel ob nur priesterlich-levitischen oder prophetischen Elite gewesen sei; eine Art exoterischer Religion, in welche der Uneingeweihte keinen Einblick haben durfte und aus welcher der Prophetismus herauswuchs. Auch wenn diese Anschauung ebenso richtig wäre, wie sie eben in Anbetracht der Entwickelungsumstände der hebräischen Religion unmöglich ist, so müssten wir nach obigen Auseinandersetzungen das Auftreten des Jahve-Gedankens

[1] Wir lesen am besten mit Gesenius miḳḳesem statt miḳḳedem.

[2] Auch Hoshê'a XIV, 4 kommt in Betracht, wo die Allianz mit Assyrien in den Worten misbilligt wird: „Ashshûr hilft uns nicht, auf Pferden reiten wir nicht"; vgl. auch Zekh IX, 10; X, 5; Mîkhâ V, 9.

dennoch von jener alten Geheimbündelei ganz absehend auffassen. Ausserdem muss aber in Betracht gezogen werden, dass Aegypten für die Hebräer ein „Sklavenhaus" war — wie die Bibel sagt (bêth 'abhâdîm), keine theologische Facultät. In Aegypten haben die Hebräer sich wenig Religiöses angeeignet. Hätten sie dies, so würden wir sicherlich den Unsterblichkeitsglauben bei den Hebräern nicht erst nach dem Babylonischen Exil vorfinden. Und auch das ist ein besonderes Charakterzeichen des prophetischen Jahvismus, dass er darauf Gewicht legt, dieser Gedanke würde in der hebräischen Nation selbst allgemeine Erkenntniss werden und auch dies gehört mit zur Erhabenheit der prophetischen Conception. Wie gross nimmt sich gegenüber der geheime Erkenntnisse behutsam versargenden Genossenschaft eine freie Körperschaft aus, deren Hoffnungen sich darin concentriren, dass „an jenem Tage Jahve ausgiesst seinen Geist auf alles Fleisch und euere Söhne und Töchter werden Propheten und auf euere Knechte und Mägde giesst Jahve seinen Geist aus an jenem Tage." — „Und alle euere Kinder werden Lehrlinge Jahve's." — „Alle erkennen mich, von Klein bis Gross, spricht Jahve" u. s. w. (Jô'êl III, 1—2; Jes. LIV, 13; Jerem. XXXI, 31).

Es ist fast selbstverständlich, dass für die nationale Begeisterung des Prophetismus jener Unterschied kaum vorhanden ist, welchen die Politik zwischen nördlichen und südlichen Hebräern machte. Der Prophetismus dehnte seine Thätigkeit auf den Norden ebenso aus wie auf den Süden und besonders ist es Hôshê'a, der gleichzeitig seine Predigt an beide Reiche richtet und im Parallelismus der Versglieder im ersten Gliede Jehûdâ, im zweiten Efrajîm anredet. Der Prophetismus predigt sogar die Vereinigung der beiden Theile des hebräischen Staats.[1] Natürlich war das nördliche Reich von dem religiösen Gedanken des Prophetismus noch viel weiter entfernt als das südliche. Die Hierarchie Jerusalems, welche aus einer Art theokratischen

[1] Vgl. Ezech. XXXVII, 15—28.

Systems herauswuchs, konnte doch wenigstens einige Würdigung haben für die Predigt des Jahveismus; es war noch eine Spur des monotheistischen Elohismus da und dies war dem Norden ganz fremd. Die Verfolgung der Propheten war demnach in dem erajimitischen Theile viel heftiger und rücksichtsloser als im Süden, wo sie jedoch auch nicht fehlte. Die wüthende Verfolgung der Jahve-Prediger soll die Geschichte des Propheten Êlîjâhû (Mein Gott ist Jahve) wie sie das „Buch der Könige" darstellt, vor die Augen führen. Êlîjâhû ist ein Typus des Jahvisten, wie er dem Propheten vorschwebte und den er in eine Zeit versetzte, in welcher der wahre Prophetismus im hebräischen Volke noch nicht erwacht war. So wie der Prophet für die Zukunft den Charakter des ʿEbhed Jahve, des „Knechtes Jahve's" als Typus menschlicher Vollkommenheit sich ausmalte, so galt ihm Êlîjâhû als solcher Typus in der Vergangenheit und weil ihm dieser Mann den echten Jahve-Diener repräsentirt, darum soll er auf Erden erscheinen als Vorläufer der Erfüllung jener Hoffnungen, die der Prophetismus als das höchste Ziel der Menschheitsentwickelung betrachtet (Male'âkhî II, 23). Es gelang auch den Vertretern des Jahvismus die Persönlichkeit Êlîjâhû's zu einer so volksthümlichen zu machen, dass sich, wie wir bereits in einem vorhergehenden Kapitel gesehen haben, auch manche Ueberreste des alten Mythos an diese Persönlichkeit ansetzten. Im Grunde genommen ist aber Êlîjâhû nichts anderes, als eben ein Typus für die Verfolgungen, denen der Jahvismus im nördlichen Reiche von seiten der Herrscher und Priester ausgesetzt war. Die prophetische Geschichtschreibung liebt die Beschreibungen von Lebensläufen, die für den Prophetismus typisch sind. Eine solche ist auch die des Propheten Samuel, der als Gründer der Prophetenschulen, also des Prophetismus angeschaut wird. Die Schilderung seines Charakters, als Gegners des untheokratischen Königthums und desjenigen Königs, der zu wenig nationale Leidenschaft entwickelt, indem er des Amalekiterhäuptlings schont, sowie als Feindes des schlech-

ten Priesterthums, ist nichts anderes als ein in biographischer Gewandung erscheinendes Programm des hebräischen Prophetismus, wie es seine Gesinnung in den uns aufbewahrten Reden documentirt. Als die unausbleibliche Katastrophe hereinbrach und zuerst das nördliche Reich fiel und später mit dem Sturze des südlichen Reichs der ganze hebräische Staat in Trümmer ging, da begleiteten die Jahveisten, die liebevollsten Repräsentanten der hebräischen Nationalitätsidee, ihr Volk in die Gefangenschaft. Erst da brach die Blütezeit des jahvistischen Ideenreichthums an, die Glanzepoche jahvistischer Begeisterung. In der Gefangenschaft erreichte der Gedankenschwung des Prophetismus seinen Höhepunkt in den Reden jenes unsterblichen Propheten, dessen Name uns unbekannt geblieben ist, des sogenannten zweiten Jesaias. Aber wir finden da auch die Repräsentanten der priesterlichen Formelreligion, freilich nicht mehr jenes krassen Priesterthums von Jerusalem, denn ein solches konnte ohne Centraltempel, ohne blutige Opfer, ohne selbstständigen Staat nicht mehr ausgeführt werden, aber einer religiösen Richtung, welche zur Zeit als der idealistische Jahvismus sich bis zur Lehre von dem „historischen Berufe des Volks" aufgeschwungen hatte, die Hoffnung des Volks durch Visionen anregten, von den architektonischen Verhältnissen des künftig zu erbauenden Tempels redeten, Priestergesetze und Opferverordnungen entwarfen. Doch auch diese Richtung war bereits von dem Jahveismus genügend durchzogen, sie eignete sich das Positive des Prophetenthums stillschweigend an, ohne aber das Positive der priesterlichen Richtung ganz aufzugeben. So vollzog sich fern vom Tempel zu Jerusalem an den Ufern des Chaboras ein Compromiss zwischen Prophetismus und Priesterthum und dieser Compromiss war es, dessen Anschauungskreis die Gemüther der Hebräer im Exile beherrschte und zur Zeit der Restauration des hebräischen Staats die geistig-religiöse Grundlage desselben bildete. Er drückt sich zuvörderst im Buche Ezechiel aus, das sich als im Exil entstanden einführt und wahr-

scheinlich auch daselbst entstanden ist.[1] Die ersten Anfänge dieser Ausgleichsrichtung traten bereits in der letzten Zeit des judäischen Staats hervor, unter einem Könige, der gleiche Achtung vor Priestern und Propheten hatte und sich von beiden in gleicher Weise in gottesdienstlichen Dingen beeinflussen liess und der Stempel dieser zwischen Priesterthum und Prophetismus ausgleichenden Richtung ist dem gesetzgebenden Buche Deuteronomium aufgedrückt, welches in jener Zeit entstanden ist. Man kann dies nicht eine Niederlage der prophetischen Tendenzen nennen. Ideale sind nicht dazu da, um in ihrer gegen sociale und physische Hindernisse rücksichtslosen Fassung realisirt zu werden; sie haben gesiegt, wenn es ihnen gelingt, den Anschauungskreis der frühern Gegner zu durchdringen und denselben nach der Richtung des Ideals hin zu modificiren. Es liegt nun aber auch in der Natur der Sache, dass, wo ein Compromiss zu Stande kommt und zwar in einer Weise wie in unserm Falle, d. h. wo dieser Compromiss nicht in einer verhandlungsmässig geschlossenen Abmachung besteht, sondern in einem unbewusst vor sich gegangenen Ausgleiche gegensätzlicher Bestrebungen, diese Ausgleichung eine sehr flüssige ist und eine stufenweise Hinneigung zu dem einen oder andern der beiden einander gegenüberstehenden Grundsätze ermöglicht. Diese Flüssigkeit des von selbst vollzogenen Ausgleichs sehen wir ein, wenn wir zwei Bücher des Pentateuchs betrachten, zwischen deren Abfassungszeiten die Exilskatastrophe liegt, deren Vor- und Nachwehen die Vollziehung jenes Ausgleichs anregten, indem sie die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens aller geistigen Factoren des Menschenlebens nahe legten: den Leviticus und das Deuteronomium. Beide vereinigen Priestercultus und Jahvismus miteinander, keines dieser beiden Bücher tritt dem einen oder dem andern dieser ursprünglich gegensätzlichen

[1] Vgl. dagegen Zunz in Zeitschr. D. M. G. (1873), S. 688, These 14 fg.

Factoren verneinend gegenüber, wir finden vielmehr in beiden Büchern beide Elemente vertreten, nur mit dem Unterschiede, dass der Leviticus einen eminent priesterlichen, das Deuteronomium einen vorwiegend prophetisch-jahvistischen Ton anschlägt. Beide stehen dabei auf dem Boden des Jahvismus, ohne aber den priesterlichen Cultus und den Opferdienst zu schmähen. An den prophetischen Büchern Chaggaj, Zekharjâ, Maleâkhî und in den in dem zweiten Jesaias-Buche vorkommenden Einschiebseln lassen sich gleichfalls die Stufen des Compromisses studiren.

5.

Wir haben bei der allgemeinen Darstellung des prophetischen Jahvismus länger verweilt, als es der Symmetrie dieser Untersuchungen angemessen wäre. Nun haben wir noch einiges über das Verhältniss des Jahvismus zum Mythos der Hebräer zu sagen.

Es ist diesbezüglich zu beachten, dass der reine Jahvismus, wie ihn die Propheten verkündeten, welche dieses Ideal concipirten, lange gegen die conservative Neigung des Volks und der Machthaber zu kämpfen hatte und dass er zur Zeit des ersten Staats nicht religiöses Element in allen Schichten des Volks werden konnte. Der Jahvismus konnte demnach auf die Mythoserzählung selbst, darauf wie sich der bis dahin tradirte Mythos im Munde des Volks fortpflanzte, wenig Einfluss ausüben. Denn nur eine neue Anschauung, welche das ganze Volk durchdringt, kann auf die Umbildung des Mythos bestimmend und richtunggebend einwirken. Andererseits war auch der Mythos nicht ein Gebiet, dem die Propheten viel Sympathien entgegenbrachten. Im Rahmen jenes puritanischen Monotheismus, den sie lehrten, konnten die Mythen nicht recht Platz finden. Daher kommt es auch, dass die Propheten wenig Notiz nehmen von den Mythen ihres Volks — etwas Weniges ist im XII. Kapitel des Hôshê'a angebracht — und der Umstand, dass wir bei den Propheten mehrfach Anspielungen finden auf die Sage vom Untergange Sodoms und 'Amôrâs, hat seinen

Grund in der gelungenen Parallele, zu welcher ihnen diese beiden durch ihre Lasterhaftigkeit sprichwörtlich gewordenen alten Städte und ihr Untergang im Vergleiche mit Jerusalem und Shômrôn Gelegenheit bieten. Das Stillschweigen der Propheten ist keineswegs ein Beweis dafür, wofür es viele benutzen wollen, dass zur Zeit der Propheten die Patriarchensagen noch nicht existirt hätten, denn dagegen sprechen eben die wenigen Fälle, in welchen auf dieselben Bezug genommen wird; es ist vielmehr nur ein Zeugniss für die Gewalt, mit welcher der Jahve-Gedanke ihre Seele beherrschte und erfüllte, sodass daneben die Patriarchen- und Heroengestalten zu bedeutungslosen Personen und die erzählten Vorgänge zu zwerghaften Geschichten zusammenschrumpfen, an welche sich gar keine religiöse Erhebung anknüpfen lässt. Daraus ist auch der ironische Ton zu erklären, welchen der Prophet anschlägt, wenn er einmal auf Patriarchen und Patriarchensagen Bezug nimmt; so z. B. eben Hôshê'a in Bezug auf Ja'aḳôbh, den er als Betrüger seines Bruders, als Ankämpfer gegen Gott, als Weiberdiener nennt (XII, 4. 5. 13) und der babylonische Jesaias in Bezug auf Abraham, dessen Kleinheit er im Vergleiche mit Jahve hervorhebt (LXIII, 16). Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass diese scheinbare Herabsetzung Abraham's sich nur gegen die Remiscenz der göttlichen Geltung dieses Patriarchen kehrt, während an einer andern Stelle (LI, 1) auf Abraham und Sara als die Stammältern des hebräischen Volks hingewiesen wird. Es war natürlich nicht nur nicht im Widerspruche mit der nationalen Tendenz des Jahvismus, sondern gehörte wesentlich und fördernd zu derselben, dass das Bewusstsein der Abstammung von besondern Stammvätern rege erhalten werde. In diesem Sinne ist die Anrede des babylonischen Propheten zu würdigen: „Höret auf mich, ihr die ihr der Gerechtigkeit nachfolget und Jahve suchet! Schauet hin auf den Fels, aus dem ihr gehauen, und auf die Brunnenhöhle, aus der ihr gegraben seid. Schauet auf Abraham, euern Vater, und auf Sara, euere Gebärerin!“ und in diesem Sinne weist

auch Mâle'âkhî auf die Patriarchenzeit hin (I, 2—3), wenn er sagt: „Denn ein Bruder ist Esau dem Jakob und ich liebe Jakob und habe Esau gehasst.“ Darum sind es auch Ansprachen, wie Haus Jaʿaḳôbh's, was überaus häufig, Haus Jiṣchâḳ's (Amos VII, 16), womit der Prophet die hebräische Nation anredet. Es soll sie ihre besondere Abstammung, das Bewusstsein ihrer nationalen Besonderheit immer rege erhalten und beleben, und so kam es, dass die Namen der Stammväter durch diesen Gedanken mit dem Volke identisch wurden; die Wörter Jakob und Abraham sind bereits Namen des hebräischen Volks bei Mîkhâ VII, 20; Jesaias XXIX, 22, also bei ältern Vertretern des Prophetenthums: „So spricht zum Hause Jakob's Jahve, der erlöste den Abraham.“ „Du gibst Wahrheit Jakob und Gnade Abraham“, d. h. dem hebräischen Volke.

Es ist also vornehmlich nur die Idee der Abstammung von andern Urvätern als die der heidnischen Völker, auf welche der Prophet Gewicht legt; die Einzelheiten der Patriarchengeschichte haben für ihn gar keine Bedeutung und noch weniger Werth haben für ihn Personen, denen dieser Patriarchencharakter nicht eigenthümlich ist. Auch Moses bleibt demnach im Hintergrunde. Selbst Hôshêʿa nennt ihn nicht: „Durch einen Propheten hat Jahve Israel aus Aegypten heraufgeführt, und durch einen Propheten wurde es bewahrt“ (Hos. XII, 14) und nur an wenigen Stellen bei einem frühern Propheten (Mîkhâ VI, 4)[1] und einem aus späterer Zeit (Jes. LXIII, 12—13) wird die Befreiung aus Aegypten im Zusammenhang mit Moses gewusst. Auf diesen Auszug selbst wird gern Bezug genommen und die Erzählung von demselben tritt vornehmlich in den Dienst der Anschauung von dem theokratischen Berufe des Volks. Der Gesetzgeber tritt erst in den nachexilischen Reden in den Vordergrund infolge des Compromisses, den das Jahvethum mit der formellen Gesetzlichkeit des Priesterthums eingegangen war (Malc'âkhî III, 22)[2].

[1] u. [2] Diese beiden Stellen scheint Michel Nicolas nicht berück-

Das eigentlich Mythische, was noch lange im Volksbewusstsein lebte, erhält mit dem Jahvismus seine volle monotheistische Umbildung. Jahve wird zum Bezwinger des Gewitterdrachen und der Ungeheuer der Finsterniss (vgl. S. 32). Man betrachte die vielen Fragezeichen, welche die Theodicee im Hiob-Buche den Aufschlüssen entgegensetzt, welche der geschäftige Mythos über die Naturerscheinungen gab. „Hat der Regen einen Vater, oder wer zeugte die Tropfen des Thaues? Aus wessen Leibe ist die Kälte hervorgegangen, und der Reif des Himmels, wer hat ihn geboren?“ (Hiob XXXVIII, 28—29) so fragt der jahvistische Monotheist. Auf diesem Punkte angelangt, sieht alles Mythische sich von Negationen umlagert, die ganze Naturerklärung und Causalitätsvorstellung des Monotheisten führt auf Einen zurück: auf Jahve; der Mythos ist auf dieser Stufe vollends überwunden. Aber man kann die einstmalige Existenz des Mythos nicht in Abrede stellen, weil das Volk, das einst vor uralter Zeit Mythos machte, in bedeutend späterer Zeit die gerade Negation der mythischen Anschauungsweise in seiner Mitte emporkeimen sah.[1]

Wol aber erachtete es der Jahvismus als seine Pflicht, auf das Sagenmaterial gestaltend einzuwirken, wenn sich an diese Sage ein Religionsgebrauch anlehnte, den die jahvistische Richtung verdammte und misbilligte. Ein solcher Cultusgebrauch ist das Menschenopfer, und er fand eine Stütze und berechtigende Basis an der Sage von der Opferung des Isak. Hier nun griff der Jahvismus in jener Weise ein, die wir bereits oben in dem Kapitel über die Methode der Mythosforschung (S. 57) zu berühren Ge-

---

sichtigt zu haben, wenn er sagt (Études critiques sur la Bible [Paris 1862], I, 351): „Son (nämlich Mose's) nom ne se trouve que deux fois dans les écrits des prophètes qui sont parvenus jusqu'à nous — (Esaie LXIII, 12; Jér. XV).“

[1] Wir haben dies hier besonders hervorgehoben wegen der gegentheiligen Ansicht M. Müller's in den Essays I, 313.

legenheit fanden. Während in diesem Stücke, auch noch in der Gestalt, wie es uns in der letzten Redaction vorliegt, die polemische Bedeutung des in der zweiten Hälfte eingeführten Willen Jahve's gegen den des in der ersten Hälfte das Opfer fordernden Elôhîm-Gedankens durchleuchtet, verhält es sich ganz anders damit, was die neue Bibelkritik jahvistische Bestandtheile des Pentateuchs nennt. Da es nicht zur Aufgabe dieses Buchs gehört, die Entstehungsgeschichte der biblischen Literatur darzustellen, so können wir uns hier nicht darauf einlassen, unsere Anschauung von der schriftlichen Redaction derjenigen literarischen Bestandtheile, welche den Pentateuch ausmachen, und ihrer Zusammenarbeitung mit ausführlicher Motivirung auseinanderzusetzen. Wir wollen nur kurz so viel bemerken, dass bereits alles was wir im Pentateuch an Sagenliteratur vor uns haben, mehr oder weniger vom Jahvismus durchdrungen ist, und dass nur im gesetzlichen Theile wenige Ueberreste der streng elohistischen Gesetzgebung aufbewahrt sind. Die literarische Fassung des Sagenstoffs ist bereits Product jenes Compromisses zwischen der ältern und der jahvistischen Religionsrichtung. Ebenso wie wir, wie oben hervorgehoben wurde, im Pentateuch zwei Gesetzbücher vor uns haben, das Deuteronomium und den Leviticus (zu letztern einige gesetzgebende Stücke des Exodus- und Numeribuchs hinzugenommen), die beide den Ausgleich der priesterlichen und prophetischen Richtung repräsentiren, jedoch so, dass in dem einen die priesterliche, in dem andern die prophetische Anschauung den Grundton angibt, so ist es auch mit dem Sagenmateriale. Das was man elohistische Urkunden nennt, ist auch eigentlich genommen jahvistischer Natur, nur dass die Berechtigung des Elôhîm-Namens für die alte Patriarchenzeit zugestanden wird, und der Jahvismus erst als geschichtliches Ereigniss, als etwas mit Moses Entstandenes, eingeführt wird. Dem gegenüber vertritt eine andere Schrift den Standpunkt des strengern Jahvismus. Da nun einmal die jahvistische Richtung sich mit den Religionsanschauungen des Volks aussöhnte und

damit zufrieden war, dass sich dieselbe von den Grundwahrheiten der prophetischen Lehre durchdringen lasse, verschmähte sie es nicht, sich des Sagenmaterials zu bemächtigen und es in ihrem eigenen Sinne zu verarbeiten. Waren die alten Urväter wirklich Musterbilder religiösen Lebens, so mussten sie dann auch strenge Jahvisten gewesen sein, und daher kommt es, dass in diesen sogenannten jahvistischen Urkunden das Leben der Patriarchen sich auf vollem jahvistischem Boden bewegt, dass schon Eva, Lamech und Noach die Gottheit als Jahve bezeichnen, und Kajin und Abel dem Jahve Opfer darbringen. Schon mit Sheth beginnt die allgemeine Verehrung Jahve's. Das geschichtliche Israel ist den jahvistischen Schriftstellern natürlich mehr als andern ein ḳehal Jahve, ʿadath Jahve (Versammlung, Gemeinde Jahve's). Damit hängt nun alles zusammen, was die exegetische Schule zur Charakteristik des jahvistischen Erzählers beibringt.[1] In den jahvistischen Schriften wird denn auch mehr als in den andern das Volksthümliche und Nationale besonders betont[2], und es ist dem streng nationalen Charakter des Jahvethums entsprechend, dass in denselben ein grösserer leidenschaftlicher Eifer vorherrscht. Auch einige Termini, die ganz dem eigentlichen Anschauungskreise des Prophetismus entnommen sind, will ich betonen und aus allem übrigen herausheben, um auf die engere Verwandtschaft dieser sogenannten jahvistischen Urkunden hinzuweisen, nämlich debhar Jahve, Wort Jahve's, und neʾum Jahve, Rede Jahve's.[3] Dem Kenner der prophetischen Literatur braucht man nicht den specifisch prophetischen Charakter dieser beiden Kunstausdrücke näher zu erörtern. Ich sage Kunstausdrücke,

[1] Nur seine Neigung zur Vermenschlichung Gottes durch anthropomorphistische Ausdrücke ist eine Erscheinung, deren Ursachen nicht zu Tage liegen.

[2] Vgl. Knobel, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, S. 539. 554.

[3] Ibid. S. 529.

besonders im Hinblick auf das debhar Jahve. Denn dâbhâr nannte der Prophet, und besonders der Prophet der spätern Periode, die Rede, die er im Namen Jahve's verkündete (und er nannte sie so, im directen und polemischen Gegensatz gegen einen andern Kunstausdruck: massâ, Jerem. XXIII, 33 fg., welcher Terminus aber trotzdem auch bei spätern Propheten wiederkehrt), ebenso wie die mit dem Jahvismus sich aussöhnende priesterliche Richtung, welche die Gesetzlichkeit betonte, die gesetzliche Belehrung tôrâ nannte. Tôrâ und Dâbhâr stehen in demselben Verhältniss zueinander wie Kôhên und Nâbhî (Priester und Prophet). „Sie sprachen", heisst es bei Jerem. XVIII, 18, „wohlan! wir wollen Plane schmieden gegen Jirmejâhû, denn es geht nicht verloren die Tôrâ vom Priester, der Rath vom Weisen, das Dâbhâr (Wort) vom Propheten; auf denn, wir wollen ihn zungentodt machen und nicht achten auf alle seine Reden (debhârâw)."

Wie eindringlich der prophetische Geist durch diesen Ausgleich alle andern Kreise durchdrang, das sehen wir aus jener vertieften Frömmigkeit, in welcher uns von nun an das Elohistische entgegentritt; wir sehen dies z. B. an den elohistischen Psalmen, gedichtet von religiösen Sängern, bei denen der Jahve-Name der Propheten noch nicht durchgedrungen war, welche aber nun zum Ruhme und zur Ehre Elôhîm's jene erhabenen Lieder dichteten, an welche sich noch heute die Andacht derjenigen knüpft, welche sich im Gebet zu Gott erheben wollen. In ihnen hat der Geist, den die Propheten gelehrt, die Vertreter des Elohismus durchzogen. Denn noch bis in die Zeiten des Exils dauert äusserlich, d. h. was die Wahl des Gottesnamens anbelangt, der Elohismus fort; wir haben unter den in Babylon entstandenen Schöpfungs- und Flutberichten auch rein elohistische Relationen vor uns.

Da aber die Ausbildung dieser Ausgleichsrichtung, in welcher der priesterlichen Anschauung ebenso viel Antheil wurde wie der prophetischen, eine Richtung, welche die Satzung (chuḳḳâ) und das prophetische Wort Jahve's

(dàbhàr) in höherer Synthese als Lehre (tòrà) vereinigte, einer relativ späten Zeit angehört: darum wird auch die schriftliche Abfassung der Sagentraditionen in diesem Sinne einer bedeutend spätern Zeit zugewiesen werden müssen, als dies in der Regel geschieht. Es handelt sich hier jedoch nicht um Jahreszahlen, sondern um die Bezeichnung der Culturkreise im allgemeinen. Genaue Zeitangaben wird nur eine fortgeschrittenere geschichtliche Erkenntniss auf dem Gebiete des biblischen Alterthums herbeiführen können; vielleicht wird eine solche durch die immer sicherer werdenden Ergebnisse, die in culturgeschichtlicher Beziehung aus den historischen Texten der Keilinschriften zu holen sind, befördert werden. Aber aus den in neuerer Zeit erkannten Thatsachen lässt sich mit Sicherheit der Schluss folgern, dass die literarische Thätigkeit des hebräischen Volks zum grossen Theil in die Exilsepoche fällt. Aber auch das muss bei dieser Gelegenheit noch erwähnt werden, dass Knobel an seinem Jehovisten Kenntniss hinterasiatischer Verhältnisse hervorhebt.[1] Diese Kenntniss kann nicht Resultat der Berührungen sein, welche die Invasion veranlasste. Sie setzt engere, freundschaftlichere, das Ablernen ermöglichende Beziehungen voraus.

Alles dies führt uns in die Epoche des Exils. Diese merkwürdige Epoche bereicherte den Gedankenkreis der Hebräer mit vielen Dingen, denen wir in dem folgenden Kapitel einige Beachtung zuwenden wollen.

[1] a. a. O., S. 579.

ZEHNTES KAPITEL.

Der hebräische Mythos im Babylonischen Exil.

Wenn wir den Ausdruck „Mythos“ auf diejenigen alten Aussprüche beschränken, in welchen der alte Mensch von Veränderungen und Vorgängen der Natur spricht: so gehört diejenige Periode, mit der wir es in diesem Abschnitte zu thun haben werden, nicht mehr in den Kreis der Geschichte des hebräischen Mythos. Denn der Mythos der Hebräer hat seine Entwickelungsgeschichte mit dem Einflusse des Prophetismus abgebrochen. Nunmehr tritt an die Stelle seines freien Lebens, seiner organischen Entwickelung und stufenweisen Umbildung, seine abgeschlossene, zur kanonischen gewordene literarische Gestaltung, die uns in der Herausfindung des Ursprünglichen als Quelle und in der analytischen Behandlung seiner Entwickelung als Handhabe gedient hat. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass wir in den als Quellen des hebräischen Mythos dienenden Theilen des Alten Testaments das ganze Material des, soweit diese Fragmente zeugen, sehr vielfältigen Mythenschatzes der Hebräer vor uns hätten. Es ist vielmehr anzunehmen, dass eben in jener Zeit, welche die Ausbildung dieser Mythen von ihrer endlichen schriftlichen Redaction trennt, ein grosser Theil des Materials in Verlust gerathen sei; und dieses Verlorengehen rechtfertigt

sich durch das wenige Gewicht, das die neue Religionsrichtung auf diese Seite des hebräischen Geisteslebens legte. Manche Trümmer des nicht aufgezeichneten Sagenmaterials hat die Tradition aufbewahrt; doch ist wieder die Tradition in solcher Gestalt auf uns gekommen, dass es schwer hält, das wahrhaft Traditionelle von dem blos Individuellen auseinanderzuhalten (vgl. oben S. 38).

Die Geschichte des hebräischen Mythos nach dem Auftreten der Propheten ist somit nur vom literar-historischen Gesichtspunkte aus zu betrachten, d. h. es ist zu untersuchen, welchen Schicksalen die Sagen während ihrer schriftlichen Aufzeichnung unterworfen waren. Diese Untersuchungen haben wir von vornherein aus dem Kreise dieser unserer Studien ausgeschlossen.

Der hebräische Sagenkreis erfuhr jedoch nach dem Aufhören des hebräischen Staatslebens eine Bereicherung von anderer Seite her, einen Zuwachs, der freilich das Gebiet dessen, was man eigentlich Mythos nennt, unberührt lässt und nicht mit Elementen arbeitet, welche im hebräischen Mythos gegeben sind, die sich aber so eng an jene Sagen anschliessen, welche Umbildungen des alten Mythos sind, dass sie bei der Besprechung des hebräischen Sagenkreises nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden dürfen.

Wir haben schon oben Gelegenheit gehabt, die receptive Richtung des hebräischen Geistes zu beobachten, als wir seine Begegnung mit dem kenaʿanäischen Culturkreise vor uns hatten. Bei dem ersten Eindringen eines dem seinigen überlegenen Geistes hat es demselben willig die Thore geöffnet und selbst im Kampfe für seine nationale Eigenart und Individualität das geistige Eigenthum seiner Antagonisten nicht von sich gewiesen. In der Conception des Jahve-Gedankens und noch mehr dessen, was den Inhalt dieses Gedankens bildet, haben wir das erste mal das Aufwachen productiver Genialität im hebräischen Volke beobachten können; doch fand der Jahvismus bereits kein in staatlicher Beziehung derart festes und consolidirtes Volk vor, dass dieser Funke in seiner ursprüng-

lichen Reinheit das Volk zu einer geistigen That hätte aufraffen können. Er fand das Volk bereits an der Schwelle jener politischen Zerfahrenheit, für welche es nicht lange nachher an den Strömen Babels zu weinen hatte. Hier lebt der prophetische Gedanke weiter fort, ja er erreicht im babylonischen Jesaias seine Mittagshöhe. Doch wirkten neben ihm auch noch hieratische Einflüsse weiter, und das Beste, was das Volk thun konnte, war jener Compromiss zwischen Jahvismus und dem durch Ezechiel vertretenen priesterlichen Tendenzen, ein Compromiss, der in der Restauration des Reichs zum Ausdruck kam und der dem grössten Theile der biblischen Literatur Ton und Farbe verliehen.

Die receptive Tendenz des hebräischen Volks thut sich in hervorragender Weise wieder einmal während der Babylonischen Gefangenschaft kund. Hier kam das Volk zu allererst dazu, sich eine harmonische und in sich abgeschlossene Weltanschauung zu bilden. Der Einfluss der kenaanäischen Cultur konnte bei weitem für die Hebräer kein so fruchtbarer sein; denn diese Cultur, deren höchste Stufe das Volk der Phönikier repräsentirte, ist selbst eine Zwerggestalt neben der monumentalen Geistesarbeit des Babylonisch-Assyrischen Reichs, die wir noch heute in ihrer ganzen Grossartigkeit zu bewundern Gelegenheit haben. Hier gab es noch mehr zu recipiren als einige bürgerliche, staatliche und religiöse Einrichtungen. Die grosse und vielseitige Literatur, welche das Hebräervolk hier antraf, musste auf seinen receptiven Geist als lebendige Anregung wirken, denn es lässt sich nicht denken, dass dem untergehenden und in die Gefangenschaft geschleppten Volke während eines so lange dauernden Aufenthalts im babylonisch-assyrischen Staate, dessen Geistesschätze ganz verschlossen geblieben wären; die neuesten Publicationen Schrader's über assyrische Poesie haben Anlass gegeben, eine auffallende Aehnlichkeit zwischen dem Ideengange und der poetischen Form eines beträchtlichen Theils des Alten Testaments, besonders aber der Psalmen und dieser

neuentdeckten assyrischen Poesie zu constatiren.[1] Es wäre sehr gefehlt, wollte man diese Aehnlichkeit auf die gemeinsame semitische Urzeit zurückführen; denn auf diese lässt sich nur in Fällen zurückgreifen, welche über die primitivsten Elemente des geistigen Lebens und der Weltauffassung oder über sprachliche Benennungen für Dinge der Aussenwelt nicht hinausgehen; Auffassungen höherer und complicirterer Art, sowie Momente von ästhetischer Bedeutung können keinesfalls in den Nebelkreis der prähistorischen Zeit entrückt werden, und es ist viel besser, und wir bewegen uns dabei auf reellerm, weil greifbarerm Boden, wenn wir annehmen, dass jene Berührungspunkte zwischen hebräischer und assyrischer Poesie, wie sie sich aus den Publicationen Schrader's, Lenormant's und Smith's ergeben, zu jenen Mittheilungen gehören, welche die hohe babylonisch-assyrische Cultur an das hebräische Volk im Laufe jener grossen Exilsperiode gemacht hat.

Wir sehen hieraus, dass der babylonisch-assyrische Geist einen mehr als vorübergehenden Einfluss auf den des hebräischen Volks übte; dass er ihn nicht nur berührte, sondern in ihn eindrang, ihm ein gewisses Gepräge aufdrückte. Der eben berührte Theil der Poesie der Assyrer steht in ebendemselben Verhältnisse zu der der Hebräer, in welchem die schlichte Erzählung der Meschatafel und einiger phönikischer Votivtafeln zu den erzählenden Texten, und die Opfertafel von Marseille zu den Anfängen priesterlicher Constitution bei den Hebräern stehen. Der babylonisch-assyrische Einfluss ist allerdings ein viel reichhaltigerer, fruchtbarerer, denkwürdigerer.

Das hervorragendste Monument dieses wichtigen Einflusses sehen wir in der biblischen Flutsage vor uns. Man hat schon längst an der Hand des Berosos Beziehungen zwischen den beiderseitigen Erzählungen von der Weltflut herausfinden wollen; doch konnten diese Bestrebungen nur die alte Annahme von einer allgemeinen menschlichen An-

[1] S. Beilage der Augsb. Allgem. Zeitung vom 19. Juni 1874.

schauung, welche die Sage von einer grossen Weltflut gemeinsam hervorgebracht, fördern. Es ist freilich nicht so entschieden einleuchtend, dass diese Anschauung sich der Reflexion des alten Menschen ohne weiteres aufdrängen sollte; denn wie so sollte nach allem, was wir nach den zweifellosen Ergebnissen einer vergleichenden Mythoswissenschaft von dem ältesten Gedankenmateriale der Menschheit wissen, die Anschauung von einer allgemein zerstörenden Flut oder auch nur von einer theilweisen, sich auf ein beschränktes Ländergebiet erstreckenden, so zwingend in den Vordergrund der ältesten Weltauffassung treten? Und in der That treffen wir eine ganz grosse Anzahl von Völkern ohne Flutsage. Der älteste griechische Sagenschatz z. B. entbehrt dieser Auffassung — sie lässt sich bei den Griechen erst im 6. vorchristlichen Jahrhundert nachweisen — und ob sie bei den Indern ursprünglich und hohen Alters ist, ist auch von nahmhafter Seite in Zweifel gezogen worden. [1]

Hingegen hat das in neuester Zeit durch George Smith aufgefundene Keilschriftoriginal der assyrischen Flutsage so viel Aehnlichkeit, ja man könnte sagen: Congruenz, mit der in der Bibel aufbewahrten Gestalt dieser Erzählung, sogar in Bezug auf Rabe und Taube, dass man von Anfang her mit

---

[1] Ich will hier eine Stelle aus Ibn Chaldûn, obwol für solche Fragen nicht maassgebend, anmerken: „Wisse, dass die Perser und Inder nichts von dem Ṭûfân (Flut) wissen; einige Perser sagen, dass es nur in Babylon stattgefunden habe.“ (Geschichtswerk, II. Bd.). Edw. Thomas theilt in der „Academy“ (1875), S. 401 eine Stelle aus al-Bîrûnî mit, wo gesagt wird, dass Indern, Chinesen und Persern jede Flutsage mangelt, nach einigen aber die Perser von einer partiellen Flutsage wissen. Nach Bournouf's Ansicht ist die Sintflutsidee der indischen Sage ursprünglich fremd, und sie wäre eine spätere, wahrscheinlich auf chaldäische Quellen zurückzuführende Entlehnung (Bhâgavâ ta Purana, III, xxxi. li). Für die Ursprünglichkeit hat sich A. Weber ausgesprochen (gegen Lassen und Roth, welche mit Bournouf stimmen) in den „Indischen Studien“, Heft 2, und bei Gelegenheit der Beurtheilung der Nève'schen Schriften über die indische Flutsage, Zeitschr. D. M. G. (1851), V, 526.

Recht die Meinung aussprechen konnte: diese beiden Relationen weisen auf eine grössere Gemeinsamkeit zurück, als eine solche wäre, welche in einer semitischen Vorzeit ihre Basis hat; denn hätte sie dies, und hätten sich in der semitischen Vorzeit die Elemente der Flutsage in solch weitläufiger Weise entwickelt, wie wir sie in der Bibel und Keilschrift vor uns haben, so müssten wir auch bei allen andern semitischen Völkern Aehnliches finden. Es wäre fast unerklärlich, warum bei den Phönikiern nichts dieser Flutsage an die Seite zu Stellendes nachweisbar ist.

Es ist demnach jene Annahme fast unabweisbar, dass die Hebräer diese ganze Flutsage den Babyloniern entlehnten und dieselbe in einer dem babylonischen Originale selbst in den Wendungen und der Ausdrucksweise ähnlichen Art fortpflanzten. Und gerade Babylon ist das geeignetste Terrain zur Ausbildung der Flutsage; denn es ist nach den Nachweisungen von Bohlen und Tuch sicher, dass sich vollständiger ausgebildete Flutsagen nur bei Völkern finden können, die in ihrem Gebiete stark überflutende Ströme kennen, dass also das Flussgebiet der mesopotamischen Zwillingsströme die richtige Wiege einer ausgebildeten Flutsage sein kann.[1] Einer der bedeutenden englischen Assyriologen, A. H. Sayce, hat in Bezug auf den biblischen Flutbericht in dem „Theological Review" vom Juli 1873 die Ansicht aufgestellt, dass derselbe aus zwei Relationen besteht, und dass das ältere elohistische Referat eine hebräische Flutsage vor sich hatte, an deren Seite dann im Babylonischen Exil ein jahvistischer Berichterstatter die in dem Smith'schen Documente aufbewahrte babylonische Flutsage setzte.[2] So zweifelhaft nun auch die Existenz einer ausschliesslich hebräischen Flutsage ist und ganz abgesehen davon, dass auch an der elohistischen Berichterstattung die Identität mit den babylonischen Sagen

[1] Commentar über die Genesis (2. Aufl., 1871), S. 47.

[2] The Academy (1873), Nr. 77, col. 292.

nachgewiesen wurde [1], genügt für uns auch schon die Sayce'sche Auffassung der Sache zur Begründung derjenigen Anschauung, dass die Hebräer den Flutbericht der Bibel in Babylon mindestens ergänzten, wenn auch nicht vollends concipirten, dass sich aber die Sache keineswegs so verhalten könne, wie noch neuerdings Max Duncker [2] darstellt: „dass diese Sagen einen alten und gemeinsamen Besitz der semitischen Stämme des Euphrat- und Tigrislandes wiedergeben." Wir können für jene uralten, prähistorischen Zeiten, in welchen noch die semitischen Stämme, gleichviel wo, ungetrennt miteinander lebten, nicht voraussetzen, dass sie gemeinschaftlich Sagen entwickelten, welche eine höhere, fortgeschrittene Weltanschauung voraussetzen, wie die kosmogonischen Sagen und die Flutsage, welche im Zusammenhang mit derselben steht. Der Mensch arbeitet auf jener uralten, allerältesten Stufe menschlichen Lebens mit viel einfachern Apperceptionen, als diejenigen welche zur Bildung solcher Sagen erforderlich sind. Der Mythos in seiner allerältesten Form, noch ganz an der Sprachbildung haftend, ist es erst, was ihn beschäftigt. Auf jeden Fall hat aber die babylonische Sage in ihrer hebräischen Umarbeitung eine Reinigung nach der monotheistischen Richtung hin erfahren, oder, wie eben noch Duncker ganz treffend hinzusetzt, „liegt der Flutbericht uns in den Schriften der Hebräer in gereinigter und vertiefter Gestalt vor."

Wir haben in einem vorhergehenden Abschnitte nachgewiesen, dass Nô'ach eine jener solarischen Gestalten ist, von denen uns die biblische Quelle noch einige mythische Züge aus der Vorzeit aufbewahrt hat. Es liegt kein innerer Grund dafür vor, dass sich die Flutsage eben an Nô'ach knüpfte (die assyrischen Schrifttafeln nennen Hasisadra als Geretteten). Am ehesten liesse sich, wenn man schon um jeden Preis den Zusammenhang Nô'ach's mit der Flutsage

[1] Vgl. Westminster Review (April 1875), p. 486.

[2] Geschichte des Alterthums (4. Aufl. 1874), I, 186.

beweisen wollte, anführen, dass die alten Mythostraditionen neben Adam noch ihn als den Stammvater der Menschheit nannten (denn die andern solarischen Gestalten treten zumeist in ein dem Volke feindseliges Verhältniss). Die harmonisirende Richtung, auf welche wir hinzuweisen schon Gelegenheit hatten, konnte nun am leichtesten Nô'ach für die in Babylon erlernte Flutsage benutzen, da sich hier die beste Gelegenheit bot, seinen Titel als Ahnherrn des menschlichen Geschlechts zu begründen. Es kann aber angenommen werden, dass diese Benutzung des Nô'ach nicht erst bei der Zusammenarbeitung und der Einfügung der Flutsage in das gesammte Sagenmaterial auftauchte; dass vielmehr, sobald diese babylonische Sage von den Hebräern des Exils entlehnt wurde, dieselbe mit der Person Nô'ach's verknüpft worden ist. Dafür bürgt der Prophet des Babylonischen Exils, welcher die Sintflut mê Nô'âch (das Wasser Nô'ach's) nennt. „Denn wie die Wasser Nô'ach's ist mir dies (dein Unglück), von denen ich geschworen, dass nie mehr die Wasser Nô'ach's über die Erde ergehen werden (Genesis IX, 21—22); so habe ich auch geschworen, dir nimmermehr zu zürnen und dir nimmermehr gram zu sein" (Jes. LIV, 9). Auch zur Ausbildung einer so entwickelten und plastisch gegliederten Schöpfungsgeschichte, wie sie uns in den allervordersten Stücken des Genesisbuchs vorliegt, scheinen die Hebräer in Babylon die nähere Anregung erhalten zu haben. Nicht als ob die Kosmogonie der Babylonier das Original für die Kosmogonie der Bibel wäre, denn eben im Stücke der Kosmogonien bietet der biblische Bericht seiner Construction nach etwas ganz Eigenartiges; aber in dem Sinne, dass die Geistesrichtung, welche nach dem allerersten Ursprunge der Weltordnung, der physischen sowol als auch der moralischen, forscht, eben während des Aufenthalts in dem in Speculationen dieser Richtung so hoch entwickelten Babylon erst recht angeregt wurde. Vielleicht allerdings dürfte noch manche Specialität der hebräischen Kosmogonien durch weiteres Bekanntwerden der in den Keilschriften enthaltenen

Literatur ihre babylonisch-assyrische Parallele finden.[1] Es ist in jedem Falle für unsere Frage ein Moment, welches nicht ausser Acht gelassen werden kann, dass der Begriff des bôrê und jôṣêr (Schöpfer, die Termini der Genesis-kosmogonie) als integrirender Bestandtheil des Gottesgedankens erst bei den exilischen Propheten, besonders beim babylonischen Jesaias, zur Geltung kommen, welcher den Ausdruck bôrê mit Vorliebe benutzt. Auch die ältern Propheten kennen Jahve als Schöpfer der Welt; aber es ist augenfällig, dass auf diese Erkenntniss bei ihnen nicht mit so viel Nachdruck hingewiesen wird und dass sie sich nicht so häufig auf dieselbe beziehen, wie z. B. der Jesaias des Exils. 'Amôs IV, 13 sagt z. B.: „Denn siehe der Bildner der Berge und der Schöpfer des Windes und der dem Menschen verkündet, was sein innerstes Denken, der der Morgenröthe ihren Flug verleiht und auf den Höhen der Erde einherschreitet — sein Name ist Jahve, der Gott der Scharen." Diese Stelle steht in gar keiner Beziehung zu der Kosmogonie der Genesis, ja sie knüpft an die mythische Vorstellung des Alterthums an, indem sie vom Fluge der Morgenröthe spricht (s. oben S. 135), wie wir denn auch den ältern Jesaias noch vielfach in diesem mythischen Vorstellungskreise sich bewegen sehen. Ganz anders der exilische Prophet, welcher an die Vorstellungen der Kosmogonie in der Genesis anknüpft, wie die Stellen XL, 26; XLV, 7 (wo vom Schöpfer des Lichts und der Finsterniss die Rede ist); XLII, 5; XLV, 18; besonders die letztere Stelle, wo auf den durch die Schöpfung verbannten Zustand des tôhû hingewiesen wird) klar darlegen. Mit der Schöpfungserzählung erhielt auch die Begründung der Sabbatfeier eine andere Wendung. Während sie in der ältern Auffassung (die noch in dem deuteronomischen Dekalog V, 15 zum Ausdruck kommt) lediglich theokratische Bedeutung hat und das hebräische Volk an die nach

[1] Seitdem Obiges niedergeschrieben ward, ist diese Hoffnung in Erfüllung gegangen.

langer Knechtschaft erfolgte wunderbare Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei erinnern soll, wird sie in der spätern Fassung der Zehnworte (Exodus XX, 11) damit begründet, dass auf die Geschichte der Weltschöpfung hingewiesen wird, in welcher nach dem Sechstagewerk auch von des Schöpfers Seite Ruhe eintrat.

Wir können uns hier nicht in die Frage nach der geographischen Lage des biblischen ʿÊden einlassen, noch auch untersuchen, ob die Anschauung vom ʿÈden in der entsprechenden Auffassung der eranischen Tradition ihr Original hat; doch es kann angenommen werden, dass auch der biblische Bericht vom ʿÊden in Babylon entstanden ist. Man kann nämlich im allgemeinen voraussetzen, dass die biblischen Berichte über die Kosmogonie und über die Ursprünge der Dinge nicht so wie das Material der alten Mythologie erst ein langes, vielleicht vieltausendjähriges Leben vom Munde der einen Generation zu dem der andern durchlebte, ehe es zu den ersten Anfängen einer schriftlichen Aufzeichnung kam. Vielmehr finden wir in diesen Partien der Bibel eine so künstlerische Vollendung der Darstellung, eine solche harmonisch abgerundete Art der Erzählung, dass man mit Recht voraussetzen kann, dass diesen Theilen der biblischen Urkunden nicht die mündliche Kette eines langen Traditionslebens vorausgehe, sondern dass wir hier eben herrliche Dichtungen vor uns haben, welche bald, nachdem sie in den gebildeten Kreisen des Volks concipirt waren, auch niedergeschrieben wurden, um dann Gemeingut des Volks zu werden. Es war dies eben eine zweifache von den Babyloniern empfangene Anregung: einerseits über die ältesten Dinge, über Ursprung der Welt, des Menschen und anderer Dinge allgemeiner Natur nachzudenken, und andererseits über diese Dinge Schriftliches abzufassen. Die Propheten des babylonischen Hebräervolks haben ohne Zweifel grossen Einfluss auf die Entstehung dieser Erzählungen geübt, und gern dasjenige, was der Vertiefung des Jahve-Gedankens förderlich war, als Elemente ihrer religiösen Weltauffassung gelten lassen. Denn der

Prophet stand ja der Masse nicht als Mitglied einer sich dem Volke entgegensetzenden Körperschaft entgegen; er wuchs vielmehr aus dem Volke hervor und erhebt sich durch seinen individuellen Gedankenflug über dasselbe hinaus. Jedoch ist es leicht begreiflich, wenn der Prophet, obwol dem Gedanken Jahve's als bôre (Schöpfer) gern erfassend, auf die kleinen Einzelheiten der kosmogonischen Dichtung nicht viel Gewicht legt. Jesaias, der Prophet Babylons par excellence, ermahnt sein Volk geradezu: „Erwähnet nicht die ersten Dinge und grübelt nicht über die Alterthümer" (Jes. XLIII, 18), doch tritt er nicht in offene Opposition gegen diese Geistesrichtung und erblickt nichts Schädliches in der Bethätigung derselben, um so mehr, da er ihre Resultate unbewusst selbst in sich aufgenommen und in seinen musterhaften Reden vielfach verwerthet hat.

So wurde auch die Erzählung vom Garten ʿÊden als Anhang an die Schöpfungsgeschichte bereits in Babylon, nicht lange also nach der Concipirung dieser Erzählungen, aufgezeichnet. Es bedarf nur des Hinweises auf die Stelle Genes. II, 14, wo die Schrift, von den vier Strömen des Edengartens redend, die drei ersten geographisch näher bestimmt, während sie vom vierten nur sagt: „Und der vierte Strom ist Frâth", um einzusehen, dass diejenigen, für welche diese Erzählung niedergeschrieben worden, den Frâth als einheimischen Fluss kennen mussten, sodass sein Flussgebiet keiner nähern Bezeichnung bedurfte und diese Erzählung demnach an den Ufern des Euphrat niedergeschrieben wurde. Obwol nun der Begriff „Garten Eden" auch vor dem Exil nachweisbar ist (Joel II, 3), so finden wir die Beziehung auf diejenige Eigenschaft und Qualification des Eden, in welcher er in der Genesis erscheint, erst bei den Propheten des Exils. Während in jenen Worten des Propheten Joel nur die allgemeine Anschauung eines Lustgartens mit Eden verknüpft zu werden scheint, treffen wir z. B. bei Ezechiel (nämlich vielfach im XXXI. Kapitel) die Benennung „Garten Gottes" als nähere

Bezeichnung des Eden, und bei Jesaias (LI, 3) entspricht in dem Parallelismus der Versglieder dem Eden des Vordersatzes im Nachsatze „Garten Jahve's“:

Er macht ihre Wüstenei zum ʿÊden
Und ihre Einöde zum Garten Jahve's,

und dass derselbe Prophet auch die Erzählung vom Sündenfalle mit dem ʿÊden verknüpfte, oder wenn er sie auch nicht damit verkettete, sodoch die Erzählung selbst kannte, das leuchtet aus seinen Worten (Jes. XLIII, 27) hervor:

Dein erster Vater sündigte.

Die Erwähnung der Lehre vom Sündenfall führt uns auf ein Gebiet, das noch mit dem Gegenstande dieses Abschnittes in engem Zusammenhange steht. Es sind dies die dogmatisch-religiösen Anschauungen, welche während der Gefangenschaft die hier angeregten Erzählungen durchdringen und dann später während der Redaction des Schriftkanons auch in die, der Entstehung ihres Inhalts nach ältern Partien der Schrift, eindrangen, um dann ihr Leben in dem zweiten hebräischen Staate zu entwickeln und in der spätern jüdischen Synagoge fortzuführen. Die erânischen Religionsanschauungen mussten durch das Ueberhandnehmen der persischen Macht und des persischen Einflusses in Vorderasien, wo vielfach Vasallenstaaten des babylonischen Staats existirten, auch grossen Einfluss auf den Mutterstaat ausüben, bis sie später durch die Besiegung Babylons selbst, durch Kyros, am Ausgange des hebräischen Exils, diesen grossen Staat ganz überfluteten. Es war daher alle Gelegenheit vorhanden, dass die Hauptbegriffe der erânischen Theologie in das Bewusstsein der Hebräer eindrangen, zumal sie eben damals ihren Geist damit beschäftigten, sich über den Ursprung der physischen und moralischen Weltordnung Rechenschaft zu geben und über die Hauptfragen der „Ursprünge“ ins Reine zu kommen. Und nicht nur in materieller Beziehung äusserte sich dieser Einfluss der Eranier auf die Hebräer, sondern auch in formeller. Es hat nämlich sehr viel Wahr-

scheinlichkeit für sich, dass die erste Anregung die priesterlichen Opfer-, Reinheits- und anderweitige Gesetze zu codificiren, den Hebräern durch persisches Beispiel kam.[1] Ein Theil dieser Anschauungen hat nun auch in den babylonischen Abschnitten der Genesis Platz gefunden, soweit diese Anschauungen in die Kosmogonie hinein gehörten; andere fanden im Kanon keinen Ausdruck, lebten aber in der Tradition weiter, bis endlich auch diese literarisch fixirt wurde. Es ist geradezu verkehrt, dass Männer, die sich mit nervöser Leidenschaftlichkeit damit beschäftigen, einen jeden Buchstaben der jüdischen Agada, auch dort, wo dies am allerwenigsten gerechtfertigt ist, und wo nur gewaltthätige Hypothesenmacherei Entlehnungen finden kann, in den eranischen Schriften wiederzufinden, diese Frage nicht in ihrem Ausgangspunkte erfassen, um endlich Licht zu bringen in die Einzelheiten des eranischen Einflusses auf die Erzählungen des Pentateuchs; ebenso verkehrt wie jene unhistorische Annahme, welche selbst die Möglichkeit jeder hebräischen Entlehnung von den Persern, „unter welchen sie lebten", geradezu abschneidet.[2] Prof. Spiegel hat, indem er an eine Bekanntschaft Abraham's mit Zarathustra anknüpft, die Sache in den Nebelkreis einer so entfernten Zeit gezaubert, dass man auf seine Grundlegung in kritisch-historischer Beziehung nicht weiterbauen kann[3] und noch lieber an die überlebte Auffassung Volney's anknüpft[4], welcher den Einfluss des Magismus auf die Hebräer mit der Auflösung des nördlichen Reichs beginnen lässt. Andere haben durch die Annahme eines semitischen Einflusses auf

[1] Diese Ansicht hat Kuenen dargelegt in: De Godsdienst v. Israel, II, 64.

[2] Dies scheint die Auffassung Bunsen's zu sein (Gott in der Geschichte, I, 183).

[3] Vgl. Max Müller's Essay: Genesis und Zendavesta (Essays I, 129 fg.). — Ungefähr denselben Standpunkt wie Spiegel nimmt auch der holländische Gelehrte Tiele dieser Frage gegenüber ein, die er in seinem Buche: De Godsdienst van Zarathustra (Harlem 1864), S. 302 fg., weitläufig bespricht.

[4] Les Ruines XX, 13. System.

die Eranier und durch eine falsch verstandene Pietät vor dem hebräischen Alterthume der wissenschaftlichen Untersuchung in dieser Frage sozusagen die Nase abgehackt.[1] Falsch verstandene Pietät sage ich, denn es ist eben alles, nur nicht die rechte Pietät, wenn wir ein Literaturgebiet, das wir alle lieben und hochachten, und dem wir den besten Theil unserer moralisch religiösen Ideale verdanken, lieber unverstanden und ungekannt liegen lassen, als dass wir seinen Elementen nachgehen, die Geschichte dieser Elemente in psychologischer und literarischer Beziehung analysiren, um dasjenige, was wir lieben, auch zu verstehen. Hat Homer an Zugkraft verloren, seitdem wir ihn kritisch analysiren, und etwa der göttliche Plato an Göttlichkeit eingebüsst, seitdem wir einige Quellen seiner Anschauungen aufgedeckt? Denn nicht in der Thatsache der Originalität steckt das einzige Kriterium des Wunderbaren, und nicht nur was aus einem Gusse und vom Scheitel bis zur Zehe aus einem Stücke, ist ganz; das Fremde, das ein versittlichendes Element im Fremden geworden, und das Stückwerk, das ein harmonisches Ganze geworden, ist nicht weniger erhaben, nicht weniger vollkommen. „Es gibt", sagt Julius Braun ganz richtig[2], „eine andere Originalität, und zwar die höchste, welche nicht der Anfang, sondern die Folge geschichtlicher Entwickelung ist: die Originalität des Mannesalters. Diese tritt ein, wenn eine Persönlichkeit oder Nation alle vorhandenen Culturelemente

[1] Noch eine dritte Ansicht über die Begegnungen der hebräischen Ursage mit den arischen ist zu erwähnen; es ist die zuerst von Ewald in seinem: „Geschichte des Volks Israel", I, 302 fg., ausgesprochene Ansicht, der sich unter den deutschen Gelehrten Lassen und Weber, unter den französischen Burnouf, und mit gewisser Skepsis auch Renan, angeschlossen haben. Nach dieser Hypothese sollen die Uebereinstimmungen in den beiderseitigen Ursagen auf prähistorische gemeinsame Traditionen zurückzuführen sein, welche Arier und Semiten an ihren gemeinsamen Ursitzen über die Vorgeschichte ausbildeten. Es ist hierüber kurz nachzulesen, Renan, „Hist. gen. des langues semitiques", p. 480 fg.

[2] Naturgeschichte der Sage, I, 8.

in sich aufgenommen und dann noch die Kraft besitzt darüber hinauszugehen und frei zu schalten mit den überkommenen Elementen."

So hat auch manches Eranische mit Fug und Recht sich in das Ganze der hebräischen Literatur und Weltauffassung einordnen können und wir retten die Ehre des Hebräischen nicht, wenn wir uns anstrengen die Eranier in die Schule der Hebräer gehen zu lassen. Ganz richtig hat in Bezug auf dieses Verhältniss Karl Twesten gesehen und wir wollen seine Worte hier anführen, um zu zeigen, welchen Eindruck die Uebereinstimmungen zwischen Eranischem und Hebräischem auf einen nüchternen Historiker machen, der keine Voreingenommenheit für das eine oder das andere Gebiet zur Betrachtung mitbringt. „Man darf nicht einwenden", sagt er, „dass die Iranier von den Hebräern entlehnt oder aus derselben Quelle geschöpft haben könnten; denn einmal gehören diese Dinge dort wesentlich zum System, während der Pentateuch gar keinen weitern Gebrauch davon macht, und andererseits waren sie in Zeiten und Orten vorhanden, auf welche die hebräische Theologie, wenn man auch die Möglichkeit einer frühern Ausbildung dieser Sagen zugeben mag, unmöglich irgendeinen Einfluss üben konnte. Die Israeliten waren ein so wenig bekanntes, so wenig mit andern Nationen in Berührung tretendes Volk und die Priesterschaften des Alterthums so exclusiv, der iranische Osten so fern, dass eine frühe Einwirkung mosaischer Lehren auf die Theorien der Zendschriften völlig undenkbar ist. Dagegen sind iranische Einflüsse, seitdem Meder und Perser die herrschenden Mächte geworden, bei den Völkerschaften Vorderasiens ebenso wahrscheinlich, wie sie in der Natur der Sache lagen."[1]

Dies wären in grossen Zügen die Anregungen, denen der hebräische Sagenschatz während der Exilszeit einen Zu-

[1] Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker u. s. w., herausgegeben von M. Lazarus (Berlin 1872), S. 590.

wachs von Material verdankte. Auch die Bearbeitung und literarische Abrundung des alten Sagenmaterials hat natürlicherweise in der Exilszeit manches babylonische Element in die Darstellung einfliessen lassen. Wir erwähnen Nöldeke's ansprechende Ansicht (in seinen „Untersuchungen"), dass die Jahre und Jahrescyklen in der Patriarchengeschichte nach Babylon weisen und mit astronomischen Systemen zusammenhängen. Auch die letzte systematische Bearbeitung der „Völkertafel", Genes. X, kann man in diese Reihe setzen. Die Verfertigung einer solchen Uebersicht über alle bekannten Völker der Erde, scheint in jener alten Zeit nur in einem Reiche möglich, das vermöge seiner weitausgebreiteten Herrschaft sich in geographischer und ethnographischer Beziehung einen weiten Gesichtskreis eröffnet und ist von dem beschränkten judäischen Staate aus, fast eine Unmöglichkeit. Obwol die Selbstverschliessung der Hebräer in Kena'an in jener übertriebenen Fassung, wie sie lange Zeit angesehen und zu mannichfachen, auch in praktischer Beziehung bedauerlichen Vorurtheilen Anlass gegeben, heute wol mit gutem Rechte eine Fabel genannt werden mag, so ging der Blick der Hebräer in Kena'an wol kaum in solche Fernen und in diesen Fernen schwerlich bis auf jene Specialitäten, denen wir in der Völkertafel begegnen, und es hiesse den theoretischen Einfluss der Verbindung mit den Phönikiern überschätzen, wenn man mit Tuch[1] „von dieser Verbindung mit den Phönikiern auch die zur Völkergenealogie erforderlichen ethnographischen Kenntnisse ableiten wollte", oder den Maassstab moderner Expeditionen auf die Schifffahrt David's und Salomo's anwenden — eine Schifffahrt, der Mauch in seinen Opferentdeckungen auch eine afrikanisch-jüdische Colonisation zuschreibt —, wenn wir diese geographischen und ethnographischen Kenntnisse den wissenschaftlichen Ergebnissen jener Schifffahrt beizählen wollten.

Der Blick der Hebräer auf Ethnographisches konnte in so grossem Maassstabe erst während ihres Aufenthalts

[1] Commentar zur Genesis (2. Aufl.), S. 157.

unter jenem Völkergewirre des Babylonisch-Assyrischen Weltreichs gerichtet werden, ebenso wie sich bei ihm erst damals der Sinn für ein anderes Problem öffnen konnte, dessen biblische Beantwortung sich unmittelbar als in Babylon entstanden darbietet. Wir meinen die Erzählung von der babylonischen Sprachverwirrung (Genesis XI, 4—9).

Es ist unschwer zu begreifen, dass das hebräische Volk, dem in dem in sprachlicher Beziehung so gleichartigen Kena'an gar keine Gelegenheit geboten war, auf die Thatsache der Sprachverschiedenheit aufmerksam zu werden, bei seinem Eintritte in den anderssprachigen babylonischen Staat diese Erfahrung zur Aufstellung des Problems, welches das elfte Kapitel der Genesis lösen will, angeregt wurde. War ihm ja von früher her der nördliche Grossstaat ein Volk, „dessen Sprache es nicht verstand" (Deuteronom. XXVIII, 49) [1], „ein Volk von der Ferne, ein uraltes Volk, ein Volk von ewig her, ein Volk, dessen Sprache du nicht kennst, und nicht verstehst, was es spricht" (Jerem. V, 15). Während dem Griechen schon zur Zeit des Hesiod

> Gleichen Geschlechts erwuchsen die Götter und sterblichen Menschen,
> Erst ein goldnes Geschlecht der vielfach redenden Menschen.
> (Werke und Tage, v. 110—111.)

> Und wieder erschuf ein drittes Geschlecht viellautiger Menschen,
> Zeus, der Vater, aus Erz. (Vers 144)

war für den ältern Hebräer „die ganze Erde einer Zunge und einerlei Reden." So wie nun die Anregung zur Aufstellung dieses Problems in Babylon auftrat, als der

[1] Es ist nicht zu übersehen, dass in der nachexilischen Nachbildung dieser Strafpredigt (tôkhâchâ, wie sie die Synagoge noch heute nennt), Levit. XXVI, 14—43, dieses Moment, dass das Volk durch einen Feind fortgeführt wird, „dessen Sprache es nicht versteht", nicht mehr vorkommt. Auch andere Punkte der Leviticus-tôkhâchâ weisen darauf hin, dass sie von der Kenntniss des Exils heraus gedacht ist, so z. B. die besondere Betonung des Aufenthalts im Lande des Feindes, und namentlich Vers 32. 36. 38. 39.

Schauplatz, wo sich ein solches Problem mit der grössten Gewalt an das Bewusstsein des Volks herandrängen musste, so wird auch in der Lösung desselben der Schauplatz der Sprachentstehung in Babylon selbst gefunden. Der Mensch verlegt ja so gern den Ursprung einer Sache oder einer Erscheinung dahin, wo sie zu allererst ihm entgegentrat und er ihrer bewusst wurde. Wie eng die Entstehung der Völkertafel mit der Sage über die Entstehung der Sprachverschiedenheit zusammenhängt, das sieht man auch ausser dem innern Zusammenhang zwischen den beiden zu Grunde liegenden Problemen auch daraus, dass die Völkertafel die verschiedenen Menschenrassen stets „nach ihren Familien, nach ihrer Sprache, in ihren Ländereien und Völkern“ voneinander trennt (Genesis X, 5. 20. 31).

Ganz nebensächlich ist der etymologische Versuch über Bâbhel (bâlal = vermischen), der sich an die Erzählung anknüpfte, und es ist durchaus nicht zu billigen, wenn man diesen Versuch selbst als den Anlass zur Enstehung der Sage von der Sprachenentstehung in Bâbhel betrachtet. Vielmehr ist die Hauptsache in dieser Sage eben die Entstehung in Bâbhel, die Etymologie ist das Secundäre, wodurch man sich die Sage nach allen Seiten hin zurechtzulegen strebte. Die alten Menschen, und noch heute diejenigen, über welche das Wort mehr Gewalt hat als der Gedanke, liebten es, in dem Worte gleichsam die Thatsache wiederzuspiegeln, die sich an jenes Wort knüpft. Es ist wahr, dass viele Bestandtheile alter Sagen eben jenen falschen Etymologien ihren Ursprung verdanken. Die Ochsenhäute der Dido und ihre Beziehung zur Gründung Karthagos basiren ja blos auf dem griechischen byrsa, einer misverstandenen Umlautung des semitischen bîrethâ (Festung, Citadelle); der delosische und lykische Ursprung des leuchtenden, lichtgeborenen Apollo, auf Misverstehung des Apollo Dêlios und Lykegenes; die phönikische Abstammung der Irländer, wie dieselbe in den mittelalterlichen, geistlichen Chroniken behauptet worden ist, auf die falsche Etymologie des irischen Wortes Fena, pl. fion (schön, anmuthig), und

selbst die amerikanischen wilden Stämme, die den Michabo (michi, gross, wabos, weiss), den Kadmos der Indianerstämme, einen weissen Hasen nennen, thun dies nur, weil ihnen hierzu eine falsche Etymologie des Wortes die Handhabe bietet.[1] Besonders sind es Städtenamen, deren falsche Etymologie zur Entstehung von Fabeln Anlass gibt. Wie phantastisch die Volksetymologie bei Städtenamen wirksam ist, sieht man an vielen Ortsnamen, wenn sie in eine fremde Sprache übersetzt werden. Beim Genezaretsee liegt Hippos, wovon die Landschaft selbst Hippene hiess. Das Wort bezeichnete im Phönikischen einen Hafen und kommt nicht nur im Karthagischen als Name des Bischofssitzes des heiligen Hieronymus, sondern auch in spanischen Ortsnamen vor. Unzweifelhaft sind damit das hebräische chôf, dann die Ortsnamen Jâphô (Jaffa) und Ḥaifâ verwandt. Die Griechen fassten es aber vom Standpunkte ihrer Sprache auf und dachten an Rossstadt, nannten sie doch die Schiffe Meeresrosse und gesellten die Rosse dem Meergott bei. Dasselbe ἵππος übersetzten die Araber sofort ḳal'at al Ḥuṣân, indem al-ḥuṣân neuarabisch das Pferd heisst.[2] Die persische Stadt Rejj, an deren Namen sich eine Fabel knüpfte, die wir auch deswegen erwähnen, weil sie mit dem Motiv des „Thurmbaues von Babel" einige Verwandtschaft aufweist, bietet uns für die erwähnte sprachgeschichtliche Thatsache ein erwähnenswerthes Beispiel. Die persischen Chronographen erzählen nämlich[3], dass der alte König Kejkâvûs einen Wagen verfertigen liess, den er durch verschiedene Vorrichtungen dazu benutzen wollte, um mit demselben in den Himmel zu steigen. Gott aber befahl dem Winde, den König in die Wolken zu tragen. Daselbst angelangt, wurde er wieder hinabgeschleudert, so-

[1] Fiske, Mythes and Mythemakers, p. 71. 154. Vgl. Tylor I, 390.

[2] Aus Sepp's Jerusalem und das heilige Land, II, 157.

[3] Bei Jâḳût, Geographisches Wörterbuch, II, 893. Ganz an die alttestamentliche Art der Namenetymologien und an ihre Darstellung erinnert die Erklärung des Namens Ṭakîf in Jâḳût III, 498.

dass er in das Gurgânische Meer fiel. Als Kejchosrau, Sohn des Scâhwusch, an das Ufer gelangte, benutzte er denselben Wagen zur Fahrt nach Babel. Als er vor den Ort des heutigen Rejj kam, da sagten die Menschen: „birejj âmed Kejchosrau", d. h. „auf einem Wagen ist Kejchosrau angekommen". Er befahl an dieser Stelle eine Stadt zu bauen, die, weil der Wagen persisch rejj heisst, den Namen Rejj erhielt.[1]

Bei alledem sind es meist nur nebensächliche Züge, welche sich an den Grundstock der Sage ansetzen, die einem falschen Etymologisirungsversuch ihren Ursprung danken. Die Existenz und die erste Entstehung einer ganzen Sage kann schwerlich durch eine solche unzulängliche Etymologie angeregt werden. In Betreff der hebräischen Sage, wo das Etymologisiren eine so grosse Rolle spielt, ist im ganzen genommen dasselbe festzuhalten. Auch da wird die Sage durch später aufgetauchte etymologische Versuche in den Details bereichert. Sie wird aber nicht zu allererst durch diesen Factor ins Leben gesetzt. Vielmehr pflegen, da der Mensch einen Zusammenhang zwischen dem Namen und den Beziehungen seines Trägers herausfinden muss und da die ursprüngliche mythische Beziehung dem Bewusstsein bereits längst entrückt ist, zuweilen dem Namen selbst ganz fernstehende, aber der Sage selbst eigenthümliche Züge mit dem Namen etymologisch in Verbindung gebracht und der Sage angepasst zu werden, und daher kommt die frappante Unzulänglichkeit vieler dieser etymologischen Erklärungen, z. B. Abhrâhâm durch abh hamôn, Nô'ach durch nâchêm. Nô'ach ist im hebräischen Culturmythos der unter allen am meisten hervorragende Begründer des Ackerbaues und Erfinder von Ackergeräthen, er ist es demnach, der den Menschen Trost verschafft gegen den Fluch, der an dem Erdboden haftet; aber in dem Namen Nô'ach selbst ist dieses Moment nicht etymologisch ent-

[1] Vgl. einige Beweisstellen in L. Löw's Beiträgen zur jüd. Alterthumskunde (Szegedin 1875), II, 388.

halten. Die spätere Sagenbildung hat jedoch durch eine falsche Etymologie diesen Zug mit dem Namen selbst in Verbindung gebracht. Dasselbe ist auch mit der Sprachensage der Fall, wo Bâbhel von bâlal (vermengen) abgeleitet wird. Die Etymologie bezieht sich ebenso häufig nur auf ein sehr nebensächliches Moment der Sage, wie z. B. die meisten Erklärungen der Namen der Söhne Jakob's, Genes. XXIX—XXX, oder die Ableitung des Namens Ḳajin von ḳânâ, erwerben, u. s. w. Zum Theil wird endlich das Etymon richtig angegeben, doch ist dessen ursprüngliche Beziehung zu dem Gegenstande des Namens mit dem Schwinden des mythischen Bewusstseins mit verschwunden, und in solchen Fällen entsteht häufig ein neuer Zug des Sagenkreises. So wird z. B. ganz richtig angegeben, dass Jiṣchâḳ von ṣâchaḳ, lachen, stammt, doch ist es bereits unverständlich, dass Jiṣchâḳ selbst den Lächelnden (die Sonne) bedeutet, und es muss demnach das Lachen der alten Mutter, der die Geburt des Sohnes vorherverkündigt wird, oder das Lachen der Menschen beim Hören der Nachricht eintreten. In der Etymologie des Namens Jaʿḳôbh ist zwar das Etymon und seine Beziehung (ʿâḳêbh, die Ferse) richtig aufbewahrt, doch nicht ohne dass sich dazu ein fremdes etymologisches Element (ʿiḳḳêbh, betrügen), das dann in der Entwickelung der Sage hervortrat, mengte. Die spätere etymologische Auffassung hat sich demnach allerdings insoweit in den Vordergrund gedrängt, um hin und wieder in der Darstellung der Sage zur Geltung zu kommen.[1] Man kann aber nicht nachweisen, dass sich eine ganze Sage, wie die der Sprachverwirrung zu Babel, blos auf Grund einer schlechten Etymologie gebildet hätte. Darum dürfen wir mit Bestimmtheit an dem oben angegebenen Anlasse zur Entstehung der Sage von der Sprachverschiedenheit festhalten, und es ist die begründete Hoffnung vorhanden, dass die in allerneuester Zeit bekannt gewordenen mythischen Texte der assyrisch-babylonischen

[1] Vgl. im allgemeinen Ewald, Gesch. des Volks Isr., I, 31.

Literatur in nicht gar langer Zeit über die Frage, welche uns in diesem Abschnitt beschäftigt, immer mehr Licht verbreiten werden. Ich verweise vorläufig zum Schluss auf zwei neueste Werke des verdienstvollen George Smith: „Assyrian discoveries an account of exploration and discoveries (London 1876), p. 165—223, und „The Chaldean account of Genesis“ (London 1876), wo jetzt die babylonische Parallele zur Schöpfungssage und der Sage vom Sündenfall p. 60—112, vom Thurmbau p. 158 fg. zu finden sind. Daselbst sind auch p. 286 fg. die Uebereinstimmungen und Differenzen zwischen der biblischen und babylonischen Flutsage der Reihe nach vorgeführt.

NACHTRÄGE.

S. 65, Anm. 1. Vgl. Hehn, Culturpflanzen und Hausthiere u. s. w. (2. Aufl.), S. 103.

S. 65, Anm. 2. Vgl. Pott, Etymologische Forschungen, II, 527. — Die Strabo-Stelle ist nach der oxforder Ausgabe (Falconer) angeführt (ed. Kramer, V, 2, §. 4).

S. 67, Z. 3 v. o. Vgl. den hottentottischen Volksnamen Saan, von sâ, ruhen, d. h. die Sesshaften (F. Müller, Allgemeine Ethnographie, S. 75).

S. 69, Anm. 4. Jedoch Aġânî I, 147, 20 in einem Gedichte des Nuṣejb: wa-lam ara matbû'an aḍarra min-al-maṭari.

S. 78, Anm. 1 u. 2. Siehe hierüber auch: Pictet, Les origines indo-européennes et les Aryas primitifs, II, 588.

S. 89 zu Ḳuzaḥ, s. al-Gauâlîḳî's Livre des locutions vicieuses (éd. Derenbourg [Morgenländ. Forschungen], p. 153).

S. 97. Vgl. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien (Leipzig 1874), I, 17.

S. 99, Anm. 3. Vgl. auch Aġânî III, 33, Z. 4 v. u., wo Basshâr b. Burd einem Beduinen die Mäusejagd (ṣejdu fa'rin) vorwirft.

S. 102, Z. 7 v. o. Ueber diese Eigenthümlichkeit der städtischen Dichter findet sich ein treffendes Urtheil des ʿAggâg im Kit. al-aġânî, II, 18.

S. 109, Anm. 2. Dieser Sprachgebrauch ist vermittelt durch die Bedeutung: Wolke, welche im Arabischen dem Worte samâ eigen ist (Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed, I, 544).

S. 138, Z. 2 v. o. Zu beachten ist auch Aġânî II, 12, 3: ḳamrun tawassaṭu gunḥa lejlin mubridi.

S. 138, Z. 5 v. u. Die Sonne wird celer deus genannt (Ovid. Fast. I, v. 386); Herod. I, 215, wo die Sonne τῶν θεῶν ὁ τάχιστος heisst; vgl. Hehn, Culturpflanzen u. s. w., S. 38.

S. 147, Z. 16 v. o. Vgl. Zeitschr. D. M. G. (1855), IX, 758.

S. 157, Z. 11 v. o. Ueber primäre Bedeutung des Stammes m r d im Semitischen s. Friedr. Delitzsch, Studien über indogerm.-semit. Wurzelverwandtschaft (Leipzig 1873), S. 74.

S. 160, Z. 8 v. o. Die arabische Geschichte verlegt die ganze biblische Erzählung von Shimshôn (arabisch Shamsûn) in die Zeit der mulûk al-ṭawâ'if; der Held kämpft nach dieser Relation gegen Rûm; statt der Eselkinnbacken setzt die arabische Version einen Kamelkinnbacken; siehe Ibn al-Aṯîr, al-Ta'rîch al-kâmil (Bûlâḳer-Ausgabe), I, 146.

S. 165, Z. 6 v. o. Châruṣ ist in neuester Zeit auf neugefundenen phön. Denkmälern in mehrern Beispielen als Name für G o l d gefunden worden, z. B. Inschr. von Idalion II, 1 (Enting), Inschr. v. Gebâl (de Vogué, Journ. asiat. [1875], I, 327), und auf einer unedirten karthager Inschr. (bei Derenbourg, Journ. asiat. ibid. S. 336).

S. 167, Z. 10 v. o. Vgl. Aġânî III, 90, 10: Fada'a bichâzinihi wa-ḳâla kam fî bejt mâlî faḳâla lahu min al-warak w-al 'ajn baḳîjjatun.

S. 176, Z. 3 v. u. In der Vorstellung vom Ergrauen ist die von beiden Farben enthalten, der weissen Farbe, wie sie neben der schwarzen erscheint. Nach Aġânî II, 41, 7 werden S h î b = Grane, die Wolken genannt, welche beide Farben vereinigen (al-saḥâ'ib allatî fîhâ sawâd wa-bajâḍ).

S. 177, Z. 2 v. u. Aber wir finden auch beide Anschauungen in einer einzigen Vorstellung vereinigt. Der Dichter al-'Argî sagt z. B.: „Sie verbrachten beide eine frohe Nacht, bis da der Morgen erglänzte, ein röthliches Pferd mit dem weissen Fleck (ġurrâ) auf der Stirne."

Bâtâ bi-an'âmi lejlatin ḥatta badâ *
Ṣubḥun talawwaḥa kal-aġarri-l-ashḳari.
(Aġ. I, 158, 23.)

S. 178, Z. 23 v. o. Charakteristisch für diesen Sprachgebrauch ist die Redeform: „sirnâ bajâḍa jauminâ wa-sawâda lejlatinâ", wir reisten Tag und Nacht (wörtlich: wir reisten während der Weisse unseres Tages und während der Schwärze unserer Nacht), Aġânî II, 74, 20.

S. 189, Z. 22 v. o. Der arabische Dichter Ibn Majjâdâ sagt in einer Beschreibung des Blitzes (Aġânî II, 120, 9): er erleuchtet die aufeinander geschichtete Wolke, welche wie eine Kamelheerde ist, vor welcher die sich nach der Heimat sehnenden Kamele vor Schmerz schreien.

Judî'n ṣabîran min saḥâbin ka'annahu * higânun arannat
lil-ḥanîni nawâzi'uh.

S. 193, Z. 2 v. u. Neben Z a l î c h â kennt die arabische Tradition noch einen andern Namen für dieselbe Person: bei al-Ṭabarî finden wir nämlich ihren Namen als R â ' î l bezeichnet (vgl. Ouseley, Travels in various countries of the East [London 1819], I, 74).

S. 225, Z. 23 v. o. Viel mehr Wahrscheinlichkeit als die Ansicht von der Entlehnung der Kerûbhîm aus fremden Kreisen hat demnach diejenige, welche ihre Ursprünglichkeit bei den Hebräern festhält (vgl. Dillmann in Schenkel's Bibellexikon I, 511), welche Ansicht eine Stütze mehr in dem Umstande erhält, dass sich die Kerûbhîm in den Kreis des alten hebräischen Mythos ohne Zwang einordnen lassen. Dazu gehört auch noch ihr Zusammenhang mit dem Serâfîm, welche Vorstellung gleichfalls im alten Hebräismus originell ist. Dieser Zusammenhang stimmt auch damit zusammen, was uns die obigen mythologischen Ausführungen zeigten. Ebenso wie Kerûbh als „Verhüllender" zum dunkeln Wolkenhimmel gehört, sind auch die Serâfîm eine mythologische Vorstellung, welche sich in jene Reihe einordnet, wenn wir ihre richtige Erklärung als Drachen festhalten (Dillmann a. a. O., V, 284) und uns an die mythologische Geltung von Schlangen und Drachen erinnern (oben S. 32. 212 fg.). Es wird dann wahrscheinlich, dass die theologische Bedeutsamkeit von Kerûbhîm und Serâfîm zu den Residuen der ältesten Gestaltung der hebräischen Religion gehört und sich den Thatsachen anreiht, von welchen wir S. 272 fg. geredet haben.

S. 231, Z. 11 v. o. In dem Gedicht zur Vertheidigung des Stammes Asad von ʿAbd-al-Raḥmân al-Asadî gegen ein Spottgedicht des Ibn Majjâdâ vom Stamme Murr heisst es (Aġânî II, 118, 7) vom Untergang der Sonne: inṣibâbuhâ, d. h. ihr sich Ausgiessen, der Zustand, wenn die Sonne ihren ganzen Strahleninhalt ausgegossen hat:

Würden die Strahlen der Sonne einem Stamme gehören, so gehörte uns ihr Aufstrahlen und ihr sich Verhüllen,
Doch gehört sie Gotte, der sie beherrscht durch seine Kraft, ihr Aufsteigen und ihr sich Ausgiessen.

Walau anna ḳarna sh-shamsi kâna li-maʿsharin * lakâna lanâ ishrâḳuhâ waḥtigâbuhâ,
Walâkinnahâ lillâhi jamliku amrahâ * li-ḳudratihi iṣʿâduhâ wansibâbuhâ.

S. 233, Z. 7 v. o. Sâṭirûn b. Asṭirûn al-Garmaḳî, Erbauer der Festung Ḥaḍr, deren Eroberung mit einer Sage voll ersehütternder Tragik in Verbindung gebracht ist, Jâḳût II, 284, 12.

S. 249. Vgl. diesen Culturmythos auch bei Tylor, Anfänge der Cultur, I, 347. Auch der japanische Culturmythos ist von unverkennbar solarischem Charakter; er ist durch den gelehrten Japanesen Dira Kittao mitgetheilt im „Ausland" (1875), S. 951 fg.

S. 275. Für den Cultus des nächtlichen Himmels ist zu vergleichen, dass in der Mechiltâ (ed. Friedmann), Bl. 68 a, die Möglichkeit einer demûth chôshekh, d. h. eines Götzenbildes der Finsterniss vorausgesetzt wird.

S. 291, Z. 20 v. o. ist zu beschränken: „welche, wenn sie auch dem Hebräischen nicht so nahe stehen wie das südlichere Moabitisch, dennoch mit demselben ein viel engeres Verwandtschaftsverhältniss aufweisen, als dies sonst bei Sprachen desselben Stammes vorkommt.“ Ueber dieses Verhältniss ist jetzt die gründliche Abhandlung Stade's (s. oben) zu vergleichen.

S. 337. Ueber Doppelgänger bei Gräbertraditionen in der mohammedanischen und christlichen Legende, s. Sepp's Aufsatz über Samaria und Sichem (Ausland [1875], S. 470—72).

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 047 801 6